Die gesellschaftliche Wirklichkeit

Eine Studie über Émile Dürkheims Soziologie

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
genehmigt von der Philosophischen Fakultät
der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin
von

Kurt Günzel

aus Langenbielau in Schlesien.

Tag der Promotion: 28. Februar 1934.
Tag der Prüfung: 6. Juli 1933.

Spezialdruckerei für Dissertationen Dr. Hermann Eschenhagen KG., Ohlau i. Schl.

179

Referenten: Professor Dr. Vierkandt.

Professor Dr. W. Köhler.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

MEINEN LIEBEN

ELTERN!

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41550810_0181

Inhalts-Verzeichnis

Seite

Einleitung.

Soziales Erlebnis und soziologisches System 1

1. Kapitel.

Die Besonderheit der gesellschaftlichen Wirklichkeit . . 9
1. Der soziale Kontakt als „schöpferische Synthese“ . . 9
2. Das Kollektivbewußtsein 16
3. Die Objektivation des kollektiven Bewußtseins . . 20
4. Folgerungen für die soziologische Methode . . . 24

2. Kapitel.

Soziologische Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit . 27
1. Die Institution 27
a) Die Institution als Gegenstand einer kulturphilosophischen Soziologie
b) Der Institutionalismus Dürkheims
c) Die Entstehung der Institutionen
2. Die Erziehung 36
3. Die Moral 45
4. Die Religion 50

3. Kapitel.

Die Gestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit durch den Menschen 57
1. Möglichkeit und Grenzen einer bewußten Gestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit (Politik als Sozialtechnik) 57
2. Das Grundgesetz der historisch-sozialen Entwickelung (Das geschichtsphilosophische Element der Soziologie) . 62
3. Die ideale Gesellschaft (Das utopische Element der Soziologie) 67
4. Analyse und Organisation der gegenwärtigen Gesellschaft (Die Berufsgruppen) 69

Schluß.

Zusammenfassende Charakterisierung der Dürkheimschen Gesellschaftsauffassung und Soziologie 73

EINLEITUNG.

Soziales Erlebnis und soziologisches System.

Diese Arbeit hat zum Ziel, das Wesen der Dürkheimschen Soziologie zu begreifen. Wenn trotzdem in der Formulierung des Themas scheinbar nur von einem speziellen Problem der Dürkheimschen Gesellschaftslehre, ihrem Gesellschaftsbegriff, die Rede ist, so bedarf es zunächst einer Begründung, wieso in und mit der Dürkheimschen Konzeption der Gesellschaft auch das Wesen seiner ganzen Soziologie erfaßt werden kann.

Der einen Gesellschaft steht eine Vielzahl von Soziologien gegenüber, und es ist ein bekanntes Wort, daß es ebenso viele Soziologien gäbe wie Soziologen. Jeder Soziologe hat ein bestimmtes, nur ihm eigenes Bild der Gesellschaft, aber jede Soziologie erhebt den Anspruch, das Wesen der einen gesellschaftlichen Wirklichkeit erfaßt zu haben. Diese verschiedenen Arten, die Gesellschaft zu sehen, sind nur möglich, weil wir es in der Gesellschaft mit der komplexesten Wirklichkeit zu tun haben, die je Gegenstand wissenschaftlicher Forschung war. Deswegen ist sie vieler Ansichten, vieler Aspekte fähig. Aber es taucht zugleich auch die Frage auf, ob denn alle diese verschiedenen Aspekte gleichen Ranges sind und ferner, ob sie sich nicht zu einem einheitlichen Gesellschaftsbilde verschmelzen lassen. Wer Fragen dieser Art entscheiden will, muß ab ovo beginnen und nicht von einem der vielen in den verschiedenen Soziologien sich anbietenden Gesellschaftsbilder, sondern von der direkten Anschauung der gesellschaftlichen Wirklichkeit ausgehen. Jeder Anfänger in der Soziologie sieht sich also schon vor die Frage nach der gesellschaftlichen Wirklichkeit gestellt. Sehen wir uns nun die soziale Wirklichkeit um uns herum an! Da gibt es Arme und Reiche, Mächtige und Unterdrückte, wir sehen den schnellebigen Städter, den traditionsgebundenen, „ewigen" Bauern, da gibt es Hochgeachtete und Ver-

achtete, Befehlende und Gehorchende, Führende und Geführte, Menschen, die im Schweiße ihres Angesichts ihr kärglich Brot essen, und andre, die mit arbeitslosem Einkommen in herrlichsten Genüssen schwelgen. Alle Soziologen sehen dieses gleiche äußere Bild, aber jeder deutet oder besser: erlebt es anders. Der eine ist erstaunt über die institutionelle Ordnung der Gesellschaft, der andere leidenschaftlich erregt durch die Ungerechtigkeit der sozialen Organisation. Der eine sieht in der Gesellschaft das ungeheure Gefüge seelischer Beziehungen. Bei ihm erregt vor allem die Tatsache Verwunderung, daß mächtige seelische Bande (der Sympathie, Liebe, Achtung, Verehrung, der freiwilligen Unterordnung, des Gehorsams usw.) die Gesellschaft zusammenhalten: er hat einen psychologischen Aspekt der Gesellschaft. Der andere sieht vor allem die Ungleichheit des Besitzes, den verschiedenen Anteil der Menschen an den Gütern der gesellschaftlichen Produktion: er hat einen ökonomischen Aspekt der Gesellschaft. Jeder Soziologe hat eben ein bestimmtes soziales Urerlebnis, das zugleich Ausgangspunkt und Mitte seines soziologischen Systems wird.

Wie ist es nun bei Émile Dürkheim? Zunächst fehlt auch bei ihm nicht der Ausgang von der sogenannten „sozialen Frage", die ihn schon in jungen Jahren beunruhigt. Weniger sind es allerdings die sozialistischen Theorien, die ihn erregen und beschäftigen, als das quälende Bewußtsein, daß in der gegenwärtigen sozialen Organisation manches faul sei. Er vermißt die moralische Ordnung in den wirtschaftlichen Beziehungen und glaubt, daß sich die hochdifferenzierte Werkwelt der gegenwärtigen industriellen Gesellschaft in einem Zustande der Anarchie, der „anomie", befinde, die man allerdings erst dann erfolgreich kurieren könne, wenn man in der Wissenschaft der Soziologie die dafür erforderlichen geistigen Mittel vorbereitet habe. Man sieht, das politische Interesse, die lebendige Anteilnahme am sozialen Geschehen, hat bei der Entstehung seiner Soziologie mit Pate gestanden. Aber diese politischen Antriebe sind für Dürkheims Konzeption der Gesellschaft nicht entscheidend. Das Erlebnis der „anomie" in den gegenwärtigen Beziehungen zwischen Kapital und Arbeit, zwischen Unternehmer und Arbeiter und zwischen Konkurrenten hat ihn vielleicht zur Soziologie getrieben, aber was ihn zum großen Soziologen

macht, und was sein System vollkommen beherrscht, das ist der Umstand, daß er die Gesellschaft als eine große moralische und geistige Macht erlebt. Das ist die Grundvision, die ihm schon früh aufging, und die, weil sie ihm bei all seinem Forschen voranleuchtete, das Herzstück seiner Gesellschaftslehre bildet. Für jeden Soziologen hat diese (bei jedem natürlich anders beschaffene) Grundkonzeption der Gesellschaft fundamentale Bedeutung, und sobald sie ihm nicht mehr in der ursprünglichen Kraft vorschwebt, verliert sein soziologisches Forschen an Fruchtbarkeit und Folgerichtigkeit. Dieses Phänomen ist in seiner allgemeinen Form allerdings nicht auf den Soziologen beschränkt, dem Pädagogen beispielsweise geht es ebenso. Auch ihm entschlüpft zuweilen sein eigentliches wissenschaftliches Objekt, und zwar immer dann, wenn das ursprünglich geschaute pädagogische Urphänomen in seinem Denken verblaßt. Was also, um zum Soziologen zurückzukehren, einen Menschen eigentlich zum Soziologen macht, das ist die Eigenschaft, einen stets frischen erlebnismäßigen Bezug zur gesellschaftlichen Wirklichkeit zu haben. Wie sehr Dürkheim dieses soziale Erlebnis, wie sehr er „le sens et le goût de la collectivité"[1]) als die unerläßliche Voraussetzung für jeden Soziologen empfand, das geht auch daraus hervor, daß er einen Soziologen immer dann besonders lobt, wenn er ein lebhaftes Gefühl für die soziale Wirklichkeit hat, „un sentiment très vif de ce qu'est la réalité sociale"[2]). Zusammenfassend kann man also sagen, daß jedes soziologische Denken von einem bestimmten erlebten Bilde der gesellschaftlichen Wirklichkeit beherrscht ist. Jedes soziologische System gibt daher auch eine bestimmte, einzigartige Antwort auf die Frage nach der gesellschaftlichen Wirklichkeit, und wenn man daher das System erfassen will, so muß man (und auf dieser Einsicht beruht diese Arbeit) stets nach diesem eigentümlichen Gesellschaftsbilde fragen.

Besonders berechtigt aber ist dieses Verfahren im Falle É. Dürkheim; denn war mit den bisherigen Ausführungen seine Notwendigkeit schon hinreichend begründet, so gibt

---

[1]) É. Dürkheim, L'Éducation morale. Paris 1925. S. 272.
[2]) É. Dürkheim, Artikel „Sociologie" (La Science française, tome 1. Paris 1915). S. 42.

es hier bei Dürkheim noch spezielle Gründe, die es unbedingt fordern. Sein soziologisches System gibt nämlich nicht nur, wie auch jedes andere System, implicite eine Antwort auf die Frage nach der gesellschaftlichen Wirklichkeit, sondern hier wird diese Frage geradezu explicite gestellt und bewußt zum Angelpunkt der ganzen Gesellschaftslehre gemacht. Es gibt sicher kein anderes soziologisches System, in dem der Begriff „réalité sociale" so häufig vorkommt und die Frage nach der gesellschaftlichen Wirklichkeit sich so oft wiederholt wie im Dürkheimschen System. Nun fragen ja auch viele andere Soziologen nach dem Wesen der gesellschaftlichen Wirklichkeit, aber sie tun es vielfach nur in der Absicht, ihrer vielgeschmähten Wissenschaft endlich ein Objekt zu sichern oder ihr wieder einmal ein neues Objekt zu geben. Diese hier bangbesorgte Frage nach dem „eigentlichen" Gegenstande der Soziologie hat mitunter etwas geradezu Komisches; denn man gewinnt den Eindruck, daß der Fragesteller zuerst den Namen seiner Wissenschaft „Soziologie" besitzt und dann erst auf die Suche nach einem zu diesem Namen passenden Objekte ausgeht. Wenn Dürkheim dagegen die Frage nach der gesellschaftlichen Wirklichkeit stellt, dann hat sie anderes Format und auch strengeren Sinn; denn es handelt sich bei ihm nicht nur darum, bestimmte Phänomene zu finden, die eine Untersuchung in einer besonderen Wissenschaft „Soziologie" erheischen, sondern er hat mit dieser Frage nichts Geringeres vor, als eine ganz neue Welt zu entdecken, eine ganz neue Seins-Sphäre, einen neuen Bezirk der Wirklichkeit aufzuspüren. Und er begnügt sich nicht, diese neue Welt zu schauen, sondern er will die Behauptung, daß sie neben den drei andern großen Bereichen der Wirklichen, dem anorganischen, dem organischen, dem psychischen, als besondere Realität existiert, auch mit rationalen Argumenten stützen. Die soziale Welt will nicht nur erlebt, sondern auch bewiesen sein. So kommt zu dem gefühlsmäßigen und intuitiven Elemente seiner Konzeption der gesellschaftlichen Wirklichkeit das rationale hinzu, und das ist für uns ein Grund mehr, eben diese Konzeption der Gesellschaft in den Vordergrund unserer Betrachtung zu stellen.

Daß wir damit auf dem richtigen Wege sind, dürfte nun aber auch der hartnäckigste Zweifler einsehen, wenn wir

zuguterletzt noch Dürkheim selbst als Zeugen dafür anführen. Im Jahre 1913[3]), also zu einem Zeitpunkte, in dem er seine Forschungsarbeit bereits rückschauend übersehen und bewerten konnte, sagt er selbst, daß es der Soziologie bisher noch nicht gelungen sei, viele Gesetze festzustellen, die als unbestritten gelten könnten. Aber es sei ihr eigentliches Verdienst, daß sie uns jenseits der individuellen Sphäre eine neue Welt hat fühlen lassen, die soziale Welt, in der Kräfte walten, die wir bislang nicht vermutet hatten. Die Konzeption der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist also die eigentliche Leistung der bisher ausgeführten Soziologie; daher haben wir, um ihren wahren Gehalt zu erfassen, allen Anlaß, von eben dieser Konzeption auszugehen.

Um ein übriges zu tun, können wir unser Verfahren nun auch noch von der Struktur des Dürkheimschen Systems her begründen. Da Dürkheim, wie wir noch sehen werden, einen außerordentlich umfassenden, man kann geradezu sagen: enzyklopädischen Begriff von der Gesellschaft hat, ist ihm auch Soziologie nicht Spezialwissenschaft, sondern nur das Zentrum des großen Systems der Sozialwissenschaften. Alle sozialen Einzelwissenschaften, von der Statistik und Sozialökonomie bis zur Pädagogik, Morallehre und vergleichenden Religionswissenschaft, werden Spezialgebiete der Soziologie. Erst alle diese Wissenschaften zusammengenommen ergeben ein Gesamtbild der Gesellschaft. Was aber hält alle diese Wissenschaften zusammen, was richtet die Einzelarbeiten der beteiligten Fachwissenschaftler zum harmonischen Ganzen der soziologischen Forschung aus? Nun, eben die Konzeption der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die soziale Grundvision. Der Soziologe kann unmöglich all die Spezialgebiete einer vollständigen Gesellschaftslehre selbst bearbeiten[4]), er ist auf Mitarbeiter angewiesen. Aber diese müssen immer in ihrer Forschung das Gesellschaftsbild, das der Soziologe entwickelt hat, sich vor Augen halten. Wie dieses Bild bei Dürkheim beschaffen ist, welches sein

---

[3]) É. Dürkheim, Le problème religieux et la dualité de la nature humaine. (Bulletin de la Société franç. de philos., Mars 1913) S. 98.

[4]) Wie es auch nicht Aufgabe dieser Arbeit sein kann, eine fachwissenschaftlich fundierte Kritik aller von Dü. vertretenen Thesen ethnologischer, moraltheoretischer oder religionswissenschaftlicher Art zu geben.

Charakter, welches seine Elemente sind, das zu zeigen, ist die Aufgabe dieser Arbeit. Auf eins aber muß schon jetzt hingewiesen werden, nämlich, daß sich seine Konzeption der Gesellschaft nicht mit einem Satze umschreiben läßt, und zwar schon deswegen nicht, weil es in seiner Soziologie mehrere (einander allerdings nicht widersprechende) Konzeptionen der Gesellschaft gibt. Das braucht nicht zu verwundern; denn wie wir schon eingangs betonten, ist die Gesellschaft eine außerordentlich komplexe Realität. Man kann diese verschiedenen Gesellschaftsauffassungen Dürkheims etwa mit den Bildern eines Kaleidoskops vergleichen: immer bleibt der beobachtete Gegenstand seiner Substanz nach ein und derselbe, und doch sieht man ihn andauernd anders. Bald schaut Dürkheim die Gesellschaft als den geistigen Lebensraum des Menschen, bald als den Kosmos und die „Welt", in der soziale Kräfte nach Art der Naturkräfte herrschen, bald als die dem Individuum überlegene und es zwingende geistige und moralische Macht, bald als die arbeitsteilige Werkwelt des Industrialismus usw. . . .

Welches dieser Dürkheimschen Gesellschaftsbilder werden wir nun als das vorherrschende betrachten? Sogleich meldet sich hier das Bedenken zu Worte, daß in der Regel der Interpret nur das im Denken eines andern sieht, was dem eignen Standpunkt adäquat ist. Und der Verdacht, daß der Vorwurf einseitiger Interpretation auch diese Arbeit trifft, wird sich sofort verstärken, wenn ich hinzufüge, nicht nur, daß die vorliegende Betrachtung Dürkheims vom Standpunkt einer kulturphilosophisch orientierten Soziologie aus erfolgt, sondern auch, daß gerade auf das kulturphilosophische Element in Dürkheims Konzeption der gesellschaftlichen Wirklichkeit der Nachdruck gelegt worden ist. Aber der Verdacht ist unbegründet; denn einerseits wurden auch die Dürkheimschen Gesellschaftsbilder anderer Art aufgezeigt, und andererseits ist die kulturphilosophische Interpretation nicht Willkür, sondern in hohem Maße in den Tatsachen begründet. Man darf nur nicht immer lediglich Dürkheims erste Arbeiten im Auge haben, wenn man ihn beurteilen will, sondern man muß vor allem auch die posthum erschienenen pädagogischen Schriften, manche Teile des „Suicide" und die Aufsätze in „Sociologie et Philosophie" gebührend berücksichtigen. In allen diesen Schriften beweist er, und

zwar oft mit durchaus kulturphilosophischen Argumenten, die Besonderheit und Eigenart der sozialen Welt. In der Tat ist dies ja auch eine Frage eminent philosophischen Charakters. Die vorliegende Studie will allerdings das Problem nicht in erster Linie als philosophisches Problem behandeln, sondern der Frage nach der gesellschaftlichen Wirklichkeit einen gegenständlichen Sinn geben und die „soziale Welt" als einen Bereich ganz konkreter, erfahrungsmäßig wahrnehmbarer Phänomene vor dem geistigen Auge erstehen lassen. Nur im ersten Kapitel wird der philosophische Charakter der Fragestellung stärker hervortreten. In ihm soll gezeigt werden, mit welchem Recht man von der Gesellschaft als von einer besonderen Wirklichkeitssphäre reden darf. Das zweite Kapitel wird, nachdem im ersten die soziale Welt gleichsam konstituiert worden ist, nach ihrem Aufbau und ihren Hauptphänomenen fragen und sie einer soziologischen Analyse unterwerfen. Im dritten Kapitel soll dann untersucht werden, ob und in welchem Maße der Mensch die soziale Wirklichkeit bewußt gestalten kann, ob und inwiefern also Politik möglich ist. Die drei Kapitel behandeln also nacheinander den philosophischen, soziologischen und politischen Aspekt der Frage nach der gesellschaftlichen Wirklichkeit und geben Aufschluß über Besonderheit, Aufbau und Formung der Gesellschaft.

ERSTES KAPITEL.

Die Besonderheit der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

1. Der soziale Kontakt als „schöpferische Synthese".

Dürkheims Beweis für die Besonderheit der gesellschaftlichen Wirklichkeit spielt in seinem System eine große Rolle. Das ergibt sich schon aus der Tatsache, daß er ihn in jeder Schrift wiederholt und bei jeder passenden Gelegenheit die dem Leser schon hinlänglich bekannten Argumente von neuem aufzählt. Aber er hatte dafür seine Gründe. Daß man in der Wirklichkeit mehrere Bereiche unterscheiden kann, die in sich ziemlich selbständig sind, gibt man, meint Dürkheim, allgemein zu. Es wird kaum bezweifelt, daß es neben der Sphäre der physikalisch-chemischen Vorgänge die Sphäre der Lebensvorgänge und die der psychischen Phänomene gibt. Wenn aber Dürkheim behauptet, daß es noch eine vierte solche Sphäre gibt, die Welt der sozialen Phänomene, dann begegnet er allgemeinem Unglauben. Die Vorstellung von der Besonderheit dieses sozialen Bereiches ist noch so ungewöhnlich, daß man sie fast durchweg bestreitet. Es ist daher ratsam, mit Hilfe einiger Analogien erst plausibel zu machen, daß dieser neu entdeckte Bezirk der Wirklichkeit überhaupt existieren kann.

Die Bronze setzt sich aus Kupfer und Zinn zusammen, also aus zwei Metallen, die weich und hämmerbar sind. Die aus ihrer Vereinigung sich ergebende Bronze dagegen ist härter als jedes der beiden Elemente. Die lebende Substanz, das Protoplasma, wird durch leblose Moleküle gebildet. Die Vereinigung dieser toten Partikelchen führt zu den Lebenserscheinungen, die in den einzelnen Elementen nicht enthalten sind. Die Empfindung entsteht durch Zusammenwirken vieler lebender Zellen. Aus diesem Zusammenwirken von biologischen Einheiten entsteht etwas Neues, das nicht mehr biologisch ist, sondern ein Element einer neuen Sphäre darstellt. Und schließlich: in jeder chemischen Synthese sehen wir, wie Eigenschaften entstehen, die neu sind gegenüber den Eigenschaften der Komponenten der Synthese. Allen diesen Beispielen ist gemeinsam, daß aus einer Vereinigung

(association) von Elementen sich Eigenschaften ergeben, die in den Elementen nicht enthalten sind. Dieses und nur dieses sagt der Satz, den Dürkheim von Renouvier übernommen zu haben behauptet, daß das Ganze mehr sei als die Summe der Teile. Alle aufgeführten Beispiele bestätigen diesen Satz und zeigen, daß er eben nur eine konstante Tatsache zum Ausdruck bringt. Wir können ihn daher auch ohne Bedenken anwenden, um die Behauptung von der Existenz einer besonderen sozialen Welt verständlich zu machen. Dafür haben wir aber auch noch einen spezielleren Grund; denn die oben zitierten Analogien zeigen, daß die drei Bereiche des Wirklichen (der anorganische, organische und psychische B.) in der Weise in Beziehung zueinander stehen, daß Elemente des einen Bereiches sich kombinieren und so das Element der nächsthöheren Wirklichkeit entstehen lassen. Auf die anorganische folgt die organische, auf die organische die seelische Wirklichkeit. Daraus folgt, daß es Stufen des Wirklichen gibt, und es hat also durchaus nichts Unwahrscheinliches, wenn nun noch die Existenz einer weiteren Stufe der Wirklichkeit behauptet wird, der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Wie die organische und seelische, so ergibt sich auch diese soziale Wirklichkeit aus einer Synthese[1]), die darin besteht, daß mit Bewußtsein begabte Individuen in außerordentlich intimen seelischen Wechselbeziehungen[2]) zueinander stehen, sich seelisch vollkommen durchdringen und dadurch so verändert werden, daß in ihnen eine ganz neue Weise des Denkens und Fühlens entsteht. Aus diesem innigen sozialen Kontakte ergeben sich Phänomene ganz neuer Art: das religiöse Erleben, das moralische und rechtliche Empfinden, aber auch das ästhetische Werten, das wissenschaftliche Denken und das technische Können. Es sind Phänomene, die neu sind gegenüber den Bewußtseinsinhalten der an der sozialen Synthese beteiligten Individuen. Diese „Individuen" sind natürlich Gebilde der Abstraktion, es sind die außersozial oder besser: vor-sozial gedachten Menschen. Die Tatsache,

[1]) „... la société est une synthèse de consciences humaines." (É. Dürkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris 1912, S. 615.)

[2]) Vgl. É. Dürkheim, a.a.O. (Éduc. morale) S. 68—71.

daß sich in ihnen auf Grund der sozialen Berührung neue Eigenschaften zeigen, beweist, daß die Entstehung sozialer Phänomene wirklich eine „schöpferische Synthese" darstellt. In ihr wird eine ganz neue Welt geboren: die menschliche Gesellschaft[3]). Sie ist gegenüber dem individuell-seelischen Erleben eine neue, eigene Realität, eine besondere Sphäre der Wirklichkeit. Natürlich läßt sich auch diese gesellschaftliche Wirklichkeit fast ganz in seelische Erlebnisse auflösen, aber diese Erlebnisse sind besonderer Art, sie sind nicht individuell-seelisch, sondern kollektiv-seelisch. Es handelt sich hier nicht um Erlebnisse des einsamen Individuums, sondern um das Erleben des einzelnen, insoweit es sich vom gesellschaftlichen Ganzen her bestimmt. Dieses Kollektivseelische ist eine Realität (z. B. das rechtliche Empfinden), und es ist daher falsch, zu behaupten, daß „in Wirklichkeit" natürlich nur die Individuen das allein Wirkliche in der Gesellschaft seien. Das wäre ein sozialer „Atomismus" (Dürkheims eigner Ausdruck), der die Gesellschaft zum abstrakten Begriff, zu einer Fiktion degradieren würde.

Dürkheim hat nun aber seine These von der „Entstehung" der Gesellschaft aus einem Akte schöpferischer Synthese nicht etwa in Anlehnung an die zitierten Beispiele der Biologie und Chemie einfach per analogiam konstruiert. Diese Geburt des Sozialen ist vielmehr direkter Erfahrung zugängig, ja, ein jeder kann sie sogar am eigenen Leibe verspüren, wenn er etwa an großen, leidenschaftlich erregten Versammlungen teilnimmt. Es ist das Verdienst der Massenpsychologie, darauf hingewiesen zu haben, in wie eigentümlicher Weise in Massenversammlungen der verschiedensten Art das Denken und Fühlen der Teilnehmer umgewandelt wird. Jeder einzelne, er mag sonst eine noch so bescheidene Existenz führen, ist hier total verändert: er ist begeisterungsfähig, fühlt sich stark zu großen Taten und verspürt in sich eine höhere Spannkraft als außerhalb der Versammlung. Unter besonderen Umständen kann sich dieses kollektive Erleben zu höchster leidenschaftlicher Erregtheit steigern. Der Mensch fühlt sich

[3]) Unter „Gesellschaft" ist hier ebensowohl die „Tatsache" menschliche Gesellschaft zu verstehen wie jede einzelne soziale Gruppe: Nation, Berufsgruppe, Familie usw. Die menschliche Gesellschaft als reale Einheit existiert nach Dürkheims Meinung nicht, es gibt nur lauter Einzelgruppen.

von außerpersönlichen Kräften beherrscht, er vergißt seine persönlichen Interessen und vermag sich hohen gemeinsamen Zielen hinzugeben. Deswegen sieht Dürkheim in diesen kollektiven Erlebnissen großer Versammlungen Vorgänge von höchster gesellschaftsbildender Wirkung. Das Wissen um diesen Tatbestand ist so alt wie die Gesellschaft selbst, und alle sozialen Gruppen haben ihn geschickt für ihre Zwecke benutzt, indem sie immer von Zeit zu Zeit ihre Mitglieder versammelten, um in dem kollektiven Erleben festlicher Versammlungen den sozialen Zusammenhalt wieder zu festigen.

Nun werden aber die sozialen Phänomene nicht lediglich in solchen Momenten rauschartigen sozialen Erlebens geboren, sondern der soziale Kontakt hat auch andere Erscheinungsformen. Er kann z. B. weniger intensiv sein als im Massenerlebnis, dafür aber lange Zeit hindurch sich häufig wiederholen. Wollte man diese Unterscheidung begrifflich festhalten, so könnte man etwa den leidenschaftlich heftigen Simultankontakt von dem weit weniger stürmischen und doch im Endergebnis nicht minder fruchtbaren sozialen Sukzessivkontakt unterscheiden[4]). Man könnte diese beiden Arten auch als Massenkontakt und individuellen Kontakt bezeichnen, weil in dem zweiten Falle gewöhnlich nur zwei Seelen miteinander in Beziehung stehen, und gerade deswegen wäre es schließlich auch richtig, diese beiden Formen des Kontaktes als Wir-Erlebnis und Paar-Beziehung einander gegenüberzustellen.

Die verschiedenen Arten des Kontaktes führen natürlich auch zu verschiedenen Sozialphänomenen. Das Sozialphänomen Religion beispielsweise entsteht, wie noch zu zeigen sein wird, aus einem ekstatischen Massenerlebnis (einem Wir-Erlebnis), die Wissenschaft dagegen wäre auf den Sukzessivkontakt zurückzuführen. Auch den Wandel der Moral etwa müßte man mit sozialen Beziehungen der zweiten Art erklären. Es ist also ein Irrtum, dem man gleichwohl gelegentlich begegnet, anzunehmen, daß Dürkheim alle sozialen Phänomene aus dem Massenerlebnis ableiten wollte. Im täglichen Leben spielt vielmehr die soziale Beziehung von Einzelmensch zu Einzelmensch die ausschlaggebende Rolle. Auf sie

---

[4]) Dürkheim macht diese Unterscheidung nicht, aber die von ihm verwandten Beispiele legen sie nahe.

ist auch die Gestaltungskraft der großen, schöpferischen Epochen der Menschheitsgeschichte zurückzuführen; denn es läßt sich stets nachweisen, daß in ihnen gegenüber den erlebnisarmen Epochen durch Binnenwanderungen, Städtebildung oder andere Faktoren eine gewaltige Steigerung der zwischenmenschlichen Beziehungen stattgefunden hat. Aus ihnen ergeben sich in einem Akte schöpferischer Synthese die Kultur- und Sozialphänomene.

Dieses Prinzip der schöpferischen Synthese zieht eine scharfe Trennungslinie zwischen dem Kollektivseelischen und dem individuellen Seelischen. (Natürlich nur prinzipiell, faktisch läßt auch Dürkheim alle Grade von Uebergängen zu.) Die sozialen Phänomene entstehen aus den verschiedenen Formen des sozialen Kontaktes und können nicht aus dem Individuum deduziert werden. Diese Nichtreduzierbarkeit des Sozialen auf das individuelle Seelentum ist nun aber keineswegs in einem absoluten Sinne zu verstehen[5]). Damit überhaupt aus der sozialen Berührung Kollektivseelisches geboren werden kann, muß man mancherlei an Anlagen im Individuum voraussetzen, Anlagen, die die Gesellschaft ermöglichen, z. B. die Fähigkeit des Menschen zur Uneigennützigkeit. Das individuelle Seelentum ist also zwar nicht hinreichende, aber doch notwendige Bedingung des sozialen Lebens[6]). Diese Anlagen sind jedoch so allgemeiner Natur, die sozialen Phänomene dagegen in so speziellen Formen und Gestalten vorhanden, daß es unmöglich ist, die letzteren durch die ersteren direkt zu erklären. Dürkheim geht daher sogar so weit, zu behaupten, daß immer, wo ein soziales Phänomen durch ein psychisches Phänomen direkt erklärt wird, man mit voller Sicherheit annehmen könne, daß diese Erklärung falsch sei[7]). Infolgedessen lehnt er auch mit Entschiedenheit jede Auflösung der Soziologie in Individualpsychologie ab und bleibt bei seiner These, daß die sozialen Phänomene als etwas Neues gegenüber dem Individuellseelischen aus dem sozialen Kontakte entstehen.

---

[5]) É. Dürkheim, a.a.O (Formes élém.) S. 22 und É. Dürkheim, Le suicide. 1897. S. 350.

[6]) Vgl. Dürkheim a.a.O. (Bulletin ... 1913), S. 86.

[7]) É. Dürkheim, Les règles de la Méthode sociologique. 8. édit. Paris 1927. S. 128.

Diese Behauptung ist im Grunde identisch mit der fruchtbaren soziologischen Einsicht, die die Othmar Spannsche Gesellschaftslehre beherrscht. Beide, Dürkheim und Spann, betonen die geistschöpfende Wirkung des sozialen Kontaktes und bekennen sich mit Nachdruck zu der Ueberzeugung, daß das Individuum keine fensterlose Monade und kein autarkes Wesen sei, das „sich selbst genüge“[8]). Das ist eine Formel, deren sich beide bedienen. Bis in die Wahl der Ausdrücke reicht also ihre Verwandtschaft. Dieser Vergleich beider Denker verkennt natürlich nicht die Unterschiede, die zwischen ihnen bestehen. Spann würde beispielsweise, um von anderem zu schweigen, niemals zugeben, daß „Gezweiung“ Wechselwirkung voraussetze. Dürkheim dagegen vereint in seiner Soziologie die Wechselwirkungslehre und die ganzheitliche Gesellschaftstheorie; denn der Gedanke, daß die sozialen Phänomene aus der zwischenmenschlichen Beziehung entstehen, aber, weil es sich dabei um eine „schöpferische Synthese“ handelt, eine Welt für sich, einen besonderen Seinsbezirk bilden, steht im Zentrum seiner Soziologie und beherrscht sie in der gleichen Weise, wie etwa die Vertragsvorstellung die naturrechtlichen Gesellschaftstheorien. Ueberhaupt drängt sich ein Vergleich zwischen der Dürkheimschen und der naturrechtlichen Gesellschaftskonstruktion geradezu auf. Die Vertragsvorstellung, um bei ihr zu bleiben, soll ja nicht die ursprüngliche Entstehung der Gesellschaft erklären, sondern die Geltung der gegenwärtigen sozialen Ordnung begründen. Auch Dürkheim schaltet die Frage nach der historischen Entstehung der Gesellschaft aus und sagt ausdrücklich, daß es unsinnig sei, diese Frage zu stellen. Indessen huldigen fast alle Vertreter des neueren Naturrechts der Anschauung, daß der Vertrag, wenn auch durch ihn nicht die menschliche Gesellschaft anfänglich zur Welt gekommen sei, so doch in der bestehenden Gesellschaft einer der hauptsächlichsten gesellschafts- und staatenbildenden Prozesse sei oder sein sollte. Noch entschiedener macht Dürkheim aus der schöpferischen Kraft der sozialen Assoziation — wie sein Ausdruck lautet — die Quelle aller Sozialphänomene. Auch in anderer Hinsicht noch zeigt sich die strukturelle Verwandtschaft beider Gesellschaftstheorien.

[8]) Vgl. Dürkheim a.a.O. (Éduc. morale) S. 81 und S. 280.

Beide fragen nicht in erster Linie nach der Entwicklung und den Formen der Gesellschaft, sondern nach ihrem Wesen. Und ferner: beide begreifen dieses Wesen aus dem Gegensatze zu einem vorgesellschaftlichen Zustande. Im Naturrecht ist dies der Naturzustand, bei Dürkheim ist es der vorsoziale Mensch, das „Individuum", d. h. jenes gedachte Wesen, das sich ganz ohne den schöpferischen Einfluß des sozialen Kontaktes spontan aus den natürlichen Anlagen des Menschen entwickeln würde.

Bei diesem Begriffe des „Individuums" kann nun auch gleich die Kritik an der Dürkheimschen Soziologie, soweit sie bisher zur Darstellung gelangte, einsetzen. Dürkheim hat einen allzu radikalen Begriff vom Individuum, wenn er es allen sozialen Charakters entkleidet. Er hätte wenigstens noch einen zweiten Begriff des Individuums gebrauchen müssen, nämlich den des vergesellschafteten individuellen Menschen. Da aber bei ihm individuell mit vor-sozial identisch ist, erscheint im Gesellschaftsprozeß bei ihm nirgends das Individuum[9]). Bei der oben geschilderten sozialen Synthese z. B. fragt man sich doch, ob denn alle an der Synthese teilnehmenden Menschen in gleicher Weise und in gleichem Maße in die Synthese eingehen. Spielen nicht verschiedene Individuen dabei auch eine verschiedene Rolle? Bei dem Wandel der Moral oder des rechtlichen Empfindens, des ästhetischen Wertens oder der Sprache lassen sich doch im Spiele der sozialen Wechselbeziehungen durchaus Führende und Geführte, produktive und rezeptive Individuen unterscheiden. Diese Feststellung gilt aber nicht nur für den „sukzessiven", sondern auch für den „simultanen" sozialen Kontakt. In großen Massenversammlungen z. B. ist doch der wortgewaltige, leidenschaftlich erregende Redner in ganz anderem Maße für die Entstehung des Wir-Erlebnisses verantwortlich als der zuhörende „kleine Mann". Dürkheim dagegen macht zwischen den an der sozialen Synthese beteiligten Menschen keinen Unterschied. Deswegen bleibt auch dieser Vorgang letzten Endes reichlich mysteriös. Ja, man bekommt sogar den Eindruck, daß es Dürkheim für ebenso unnötig wie unmöglich gehalten habe, eine nähere, eindrin-

[9]) Der individuelle Mensch tritt im Gesellschaftsprozeß nicht als handelndes, schöpferisches Subjekt, sondern nur als Objekt der Vergesellschaftung auf.

gende Analyse des Vorganges der schöpferischen Synthese zu geben, und sicher hat ihn davon gerade der Umstand abgehalten, daß es sich hier um eine „schöpferische" Synthese handele, die als letzte Tatsache zu betrachten sei. In Wirklichkeit ist es durchaus möglich, den Vorgang der Entstehung sozialer Phänomene weiter zu klären, wie sich in späterem Zusammenhange noch zeigen wird.

2. Das Kollektivbewußtsein.

Dies eine aber muß jede Kritik unbestritten lassen, nämlich, daß überhaupt aus der innigen seelischen Wechselbeziehung zwischen Menschen sich, wie aus jeder echten Synthese, neue Verhaltens- und Denkweisen der Menschen, neue Vorstellungen, neue Gefühle und neue Wertungen ergeben. Dürkheim spricht von ihnen als von gewissen „manières d'agir et de penser"[10]) und hat diese Formel immer festgehalten. Schon am Beispiele der Schulklasse können wir die Entstehung dieses kollektiven Denkens beobachten. In ihr bildet sich bald ein besonderes Ehrgefühl aus, eine besondere Moral und eigene Ordnungen. Für die Gesellschaft im allgemeinen denke man etwa an die sittlichen Forderungen: Du sollst nicht stehlen, Du sollst nicht ehebrechen oder in der noch häufiger vorkommenden Formulierung: man lügt nicht! man begeht kein Plagiat! man ehrt seine Eltern! usw. Diese Wertungen und Vorstellungen sind allen Menschen, die zur betreffenden Gesellschaft hören, gemeinsam. Ihr Insgesamt bezeichnet Dürkheim daher als Kollektivbewußtsein[11]), und als Beispiele für Inhalte des Kollektivbewußtseins halte man sich etwa alle die Gebote und Verbote vor Augen, die im Namen jenes unbekannten „man" ergehen. Die mannigfachen Einwände gegen diesen Begriff des Kollektivbewußtseins, die in der Fachliteratur erhoben

[10]) É. Dürkheim, a.a.O. (Règles) S. XX u. passim.

[11]) Zu diesem Begriffe ist die gleiche Anmerkung zu machen wie zum Begriffe „Gesellschaft". Ebensowenig wie eine einheitliche menschliche Gesellschaft existiert, gibt es ein einheitliches Kollektivbewußtsein. Auch unter diesem Begriffe hat man also einen Plural zu verstehen; denn jede nur einigermaßen gefestigte Gruppe entwickelt ihr eigenes Kollektivbewußtsein, jeder Mensch gehört also mehreren Kollektivbewußtseinen an.

worden sind, haben häufig ihre Berechtigung, im Falle Dürkheim aber verfangen sie nicht; denn Dürkheim hütet sich wohlweislich, dieses Kollektivbewußtsein zu hypostasieren[12]). Dieser Begriff enthält hier also durchaus nichts Mystisches und ist vollkommen einwandfrei; denn er ist ja nichts als eine kurze Bezeichnung für die aufweisbare Tatsache, daß die Mitglieder einer Gesellschaft eben gemeinsame Wertungen und Vorstellungen besitzen. Das Kollektivbewußtsein ist keine besondere Wesenheit, keine „entité scolastique" (Parodi), sondern es ist ausschließlich in den Individuen als Bestandteil ihres Bewußtseins enthalten. Es ist allerdings nicht bloß den Individuen immanent, sondern in gewissem Sinne auch (jeweils von einem Individuum aus gesehen!) ihnen transzendent; denn diese Wertungen usw. macht ja nicht der einzelne Mensch, sondern er findet sie in der Regel vor, sie treten gleichsam von außen an ihn heran und drängen sich ihm auf. Was also den starken Einfluß des Kollektivbewußtseins ausmacht, das ist nicht nur die Tatsache, daß es gegenwärtig allgemein anerkannt ist, sondern auch der Umstand, daß es ein Vermächtnis unsrer Vorfahren ist; denn es bildet sich nur sehr langsam um, und die Mitwirkung des einzelnen Menschen dabei ist minimal. Es ist daher durchaus erklärlich, wenn der Mensch das Gefühl hat, ihm stelle sich im Kollektivbewußtsein von außen eine neue Realität, eben die soziale Welt, entgegen.

Und was das Eigentümliche dieser Begegnung ausmacht, das ist die Unerbittlichkeit, mit der das Kollektivbewußtsein vom einzelnen Respekt fordert. Es beansprucht, die maßgebende Norm für das Handeln und Denken zu sein, und übt auf jedes einzelne Bewußtsein einen Zwang[13]) aus.

[12]) „Bien entendu, en nous servant de cette expression nous n'entendons pas du tout hypostasier la conscience collective." É. Dürkheim, Le Suicide, S. 14, Anmerkung.

[13]) Man könnte weiter fragen, wer nun eigentlich diesen Zwang ausübt. Die Antwort darauf gibt die Vierkandtsche Unterscheidung von Handelndem und Zuschauer, die für alles soziale Handeln fundamental ist. Wir können also sagen, daß die Zuschauer es sind, von denen der Zwang ausgeht. (Vgl. A. Vierkandt, Gesellschaftslehre. 2. Aufl. 1928. § 35.) Es ist nicht uninteressant, daß bei Dürkheim dieses Phänomen wenigstens einmal angedeutet wird. „Le reste de la société pèse donc sur nous pour contenir nos tendances centrifuges, et nous concourons pour notre part à peser sur autrui afin de neutraliser les siennes. Nous subissons nous-mêmes la pression

Und da alle Inhalte des Kollektivbewußtseins diese Eigenschaft haben, ist es möglich, diesen Zwang geradezu als Mittel zu benutzen, um sie, und das heißt: die sozialen Phänomene, zu erkennen. Immer also, wo wir diesen eigentümlichen Zwang verspüren, können wir gewiß sein, der gesellschaftlichen Wirklichkeit gegenüberzustehen. Dieser Zwang ist jedoch nicht mehr als ein äußeres Erkennungsmerkmal der sozialen Phänomene, keineswegs will Dürkheim damit ihr innerstes Wesen angeben; denn es wird später noch gezeigt werden, daß die Gesellschaft uns auch noch in durchaus anderer Weise gegenübertritt, sie zwingt uns nicht nur zur Unterwerfung unter die Gebote und Wertungen des Kollektivbewußtseins, sondern sie ist auch Gegenstand unserer Liebe und Verehrung. Man könnte also durchaus auch aus dieser zweiten Beziehung des Menschen zur Gesellschaft das Erkennungsmerkmal der sozialen Phänomene machen. Aber das ist technisch unmöglich, und der Zwang eignet sich weit besser für diesen Zweck[14]). Für unser Vorhaben ist uns mit dem Hinweis auf den Zwang ein großer Dienst erwiesen; denn wir haben nun ein Mittel, den Kreis von Vorgängen und Tatsachen zu bestimmen, die die gesellschaftliche Wirklichkeit bilden, der ja unsere Untersuchung gilt. Aber auch für den spezielleren Zusammenhang dieses Kapitels, in dem die Besonderheit der gesellschaftlichen Wirklichkeit gezeigt werden soll, können wir eine Folgerung ziehen; denn nichts beweist doch so deutlich wie der Zwang, den das Kollektivbewußtsein auf uns ausübt, daß über uns Individuen eben eine andere, höhere, an Macht uns weit überlegene moralische Realität existiert: die Gesellschaft.

Was geschieht nun, wenn der Mensch gegen die Forderungen des Kollektivbewußtseins aufbegehrt und seine Gebote übertritt? In diesem Falle antwortet die Gesellschaft mit Sanktionen, die uns wiederum die außerindividuelle Existenz der sozialen Phänomene fühlen lassen. Diese Sanktionen können gradmäßig sehr verschieden sein. Ignoriere ich beispielsweise die Mode, so mache ich mich lächerlich, verletze ich die öffentliche Moral, dann werde ich geächtet und

---

que nous contribuons à exercer sur les autres". Dürkheim, Le Suicide. S. 360.

[14]) Vgl. É. Dürkheim, a.a.O. (Règles) 1. Kapitel, und Formes élém. S. 298 und S. 303.

verachtet, in schweren Fällen entsprechend strenger bestraft. Es ist aber weiter zu fragen, worin denn eigentlich Wesen und Sinn dieser Sanktionen bestehen. Auch Dürkheim legt sich diese Frage vor und antwortet darauf mit einer sehr originellen soziologischen Definition von Verbrechen und Strafe[15]). Jede Handlung, die lebhafte und wichtige Wertvorstellungen und Gebote des Kollektivbewußtseins verletzt, ist ein Verbrechen. Manche Theoretiker dagegen führen die Tatsache, daß sich das Kollektivbewußtsein durch einen bestimmten Akt beleidigt fühlt, auf den kriminellen Charakter eben dieses Aktes zurück. Dieser kriminelle Charakter selbst bleibt dann aber unerklärt. Dürkheim dagegen definiert im Anschluß an seine Theorie des Kollektivbewußtseins: Ein Akt verletzt nicht das Kollektivbewußtsein, weil er kriminell ist, sondern er ist kriminell, weil er das Kollektivbewußtsein verletzt. In verwandter Weise definiert er nun auch die Strafe, mit der die Gesellschaft auf das Verbrechen reagiert. Sie ist kein Akt kollektiver Rache, sondern hat vielmehr den Sinn, das durch das Verbrechen geminderte Ansehen der betreffenden kollektiven Wertung wiederherzustellen. Würden die Verstöße gegen die Inhalte des Kollektivbewußtseins ohne Folgen bleiben, so würde sich dieses sehr bald abschwächen. Die Strafe ist also nicht in erster Linie darauf aus, den Schuldigen zu treffen, sondern will den von ihm verursachten Schaden wiedergutmachen, nämlich das in Ansehen und Bestand erschütterte Kollektivbewußtsein wieder zu Ehren bringen. Für diesen Zweck ist der Schaden, den man in der Strafe dem Schuldigen zufügt, nur Mittel. Und da das Kollektivbewußtsein, um dessen Wiederherstellung es sich hier handelt, in den Bewußtseinen der Menschen enthalten ist, kann man auch die zunächst paradox scheinende Behauptung aufstellen, daß die Strafe sich nicht eigentlich auf den Frevler, sondern primär auf die anständigen Leute richtet, in denen verhindert werden soll, daß das Kollektivbewußtsein durch den im Verbrechen erfolgten Widerspruch an Geltungskraft verliert. Ja, darüber hinaus kann die Strafe häufig nicht nur für das Kollektivbewußtsein einen Verlust an Prestige verhindern, sondern dieses mitunter nicht unerheblich stei-

---

[15]) Vgl. É. Dürkheim, De la division du Travail social. 5. édit. Paris 1926. S. 35 ff.

gern; denn sie aktiviert immer wieder von neuem die kollektiven Normen, die auch ohne die Verbrechen allmählich an Intensität abgenommen hätten.

3. Die Objektivation des kollektiven Bewußtseins.

Das Kollektivbewußtsein tritt uns einzelnen Menschen gegenüber in der Gestalt von Normen, Geboten, Verboten und Pflichten, d. h. immer in einer objektiven Form. Das ist das Eigentümliche an allen Kollektivvorstellungen, daß sie sich vergegenständlichen, sich objektivieren: moralische Wertungen in Sitten, moralischen Regeln, Sprichwörtern; rechtliches Empfinden in Codices; religiöses Erleben im Dogma; künstlerischer Geschmack in Kunst- und Bauwerken. „Mais nous savons que la réalite sociale présente cette particularité que, sans cesser d'être elle-même, elle est susceptible de se cristalliser"[16]). Wir haben ja auch erfahren, daß nach Dürkheim alle Sozialphänomene sich definieren lassen als bestimmte „manières d'agir et de penser". Alles soziale Handeln und Denken, sei es nun moralischer, technischer oder ästhetischer Natur, vollzieht sich in diesen bestimmten festen Formen, die wir als objektiv-geistige Formen bezeichnen können. Daß ein kodifiziertes Recht diese Bezeichnung verdient, wird nicht bestritten werden, aber sie ist auch angebracht für jene Formen des Handelns, die beispielsweise in Sitte und Brauch vorgeschrieben sind. Es handelt sich hier nicht um materiell festgelegte, sondern nur um gelebte Formen, aber sie stehen eben doch dem handelnden Menschen mit Geltungsanspruch als feste Formen gegenüber, und das ist nach H. Freyers Definition[17]) das entscheidende Kriterium des objektiven Geistes. Aber nicht bloß für das Handeln, sondern auch für das Denken und Werten

---

[16]) É. Dürkheim, a.a.O. (Règles) S. 56.

[17]) „Nicht daß das bedeutungshaltige Gebilde irgendwie materiell festgelegt, aber daß es Form geworden sei, als Form dem Erlebnisverlauf gegenüberstehe, als Form von ihm vorgefunden und erfüllt werde, ist wesentliches Merkmal in seinem Charakter als objektiver Geist." H. Freyer, Theorie des objektiven Geistes. 2. Aufl. 1928. S. 53.

stehen in Begriffen und kollektiven Werturteilen feste Formen bereit. Diese objektivgeistigen Formen spielen im sozialen Leben eine sehr große Rolle; jeder findet sie vor und muß sich nach ihnen richten. In dieser „Regelhaftigkeit, die die aktuellen Erlebnisse in ihre Bahn zwingt“[18]) und die (nach Freyer) eine Erscheinungsform des objektiven Geistes darstellt, sieht Dürkheim geradezu das Wesen des sozialen Lebens. Es ist daher auch durchaus richtig, seine Soziologie als eine Lehre vom objektiven Geiste[19]) zu bezeichnen, und zwar handelt es sich hier um lauter objektivgeistige Formen mit normativem Charakter. Alle sittlichen, rechtlichen, überhaupt alle sozialen Regeln haben diesen obligatorischen Charakter. Sie stehen für das Denken und Handeln wie Schablonen bereit, deren sich der Handelnde nicht nur bedienen kann, sondern deren er sich bedienen muß. Jede Gruppe, oft sogar jedes soziale Milieu, entwickelt eine große Zahl solcher sozialer Formen. Sie dauern lange, sind dem Einfluß des Individuums weitgehend entzogen und ändern sich daher nur sehr allmählich. Die Individuen wechseln, aber diese Formenwelt beharrt, ebenso wie die Gesellschaft beharrt, die zugleich Schöpferin und Hüterin dieser Formen ist. Selbst neue Generationen übernehmen sie und unterwerfen sich ihnen. Auch diese Formen sozialen Handelns und Denkens sind also, wie alle Gebilde des objektiven Geistes, in hohem Grade dem zeitlichen Wandel entrückt, und dadurch werden sie zu Zeugen dafür, daß das vergängliche Schicksal des Individuums sich vollzieht auf dem Hintergrunde einer höheren Wirklichkeit: der Gesellschaft.

Diese Fähigkeit, geistige Formen des Lebens zu objektivieren, hat nur der Mensch; das Tier hat diese Gabe nicht. Daher gibt es auch keine tierischen „Gesellschaften“, und es besteht also ein prinzipieller Unterschied zwischen Tier und Mensch. Aber nicht nur die Fähigkeit zur Objektivation jener speziellen normativen Regeln, von denen bisher die Rede war, fehlt dem Tier, sondern ihm ist jede Form objektiven Geistes (Werkzeug bis Kunstwerk) versagt. Der Mensch dagegen hat mit Hilfe der geistigen Objektivationen seine riesenhafte Kultur aufbauen können. Beim Menschen gehen

[18]) Ebenda S. 53.

[19]) Den Begriff des objektiven Geistes kennt Dürkheim nicht, das Phänomen selbst aber sehr wohl.

die Erfahrungen und Ergebnisse der Arbeit einer Generation nicht, wie beim Tier (abgesehen von der Vererbung des Instinktapparates), verloren, sondern können von der folgenden übernommen und verwertet werden. Wie ist das möglich? Nicht durch Vererbung oder allein durch mündliche Ueberlieferung, sondern vor allem auf Grund der Tatsache, daß sich Geist objektivieren kann. Geist wird „konserviert" in allen nur denkbaren Formen, angefangen von den Werkzeugen, den „Geräten", bis zu Wissenschafts-, Rechts- und Religionssystemen. Jeder neu ins Leben eintretende Mensch findet lauter objektivgeistige Gebilde vor: er verständigt sich in einer Sprache, die er nicht geschaffen hat[20]), er denkt in Begriffen und hantiert mit Werkzeugen, die er nicht erfunden hat, und er richtet sich im Handeln nach moralischen Regeln, die er nicht selbst ausgedacht hat. Alle diese Formen gehen von Generation auf Generation über, und zu den übernommenen alten kommen neue Geistgebilde. Der gesellig lebende Mensch umstellt sich so mit den Werken seines Geistes und baut um sich herum eine eigene Welt auf. Das eben ist die Welt der Gesellschaft, und zu ihr gehören nicht nur die Menschen mit ihren sozialen Ordnungen (Moral, Recht usw.), sondern auch all die materiellen Güter, die Menschengeist geschaffen hat, die Tempel, Straßen, Kanäle, Fabriken, Bücher, Häuser usw. Das ist eine durchaus kulturphilosophische und universale Konzeption der menschlichen Gesellschaft; denn Dürkheim begreift sie eben nicht nur als ein ungeheures System zwischenmenschlicher Beziehungen, sie ersteht vielmehr vor seinem geistigen Auge als der kulturelle Lebensraum, den sich die Menschen in jahrtausendelanger Arbeit aus ihrer Erde gestaltet haben. Fortgesetzt wird von den Menschen im Laufe der Geschichte lebendiger Geist in materiellen Gebilden thesauriert und in gelebten Formen verfestigt. Mit jeder Generation wird daher der geistige Besitz der Menschheit größer. „Le sol de la nature se récouvre ainsi d'une riche alluvion qui va sans cesse en croissant. Au lieu de se dissiper toutes les fois qu'une génération s'éteint et est remplacée par une autre, la sagesse humaine s'accumule sans terme, et c'est cette accumulation indéfinie qui élève l'homme au-dessus de la bête et au-dessus

[20]) Vgl. É. Dürkheim, a.a.O. (Formes élém.) S. 303.

de lui-même"[21]). Die Akkumulation des Geistes also erhebt den Menschen über sich selbst hinaus[22]), sie macht ihn wahrhaft erst zum Menschen. Sie läßt ihn teilnehmen an Gehalten, deren sein individueller Geist wahrscheinlich nie und nimmer fähig gewesen wäre. Diese Akkumulation des Geistes ist aber nur deswegen möglich, weil für sie ein Träger vorhanden ist, der trotz dauernden Wechsels der Individuen beharrt: die Gesellschaft. „Parce que la société est à la fois la source et la gardienne de la civilisation, parce qu'elle est le canal par lequel la civilisation parvient jusqu'à nous, elle nous apparaît donc comme une réalité infiniment plus riche, plus haute que la nôtre, une réalité d'où nous vient tout ce qui compte à nos yeux, et qui pourtant nous dépasse de tous les côtés puisque de ces richesses intellectuelles et morales dont elle a le dépôt, quelques parcelles seulement parviennent jusqu'à chacun de nous. Et plus nous avançons dans l'histoire, plus la civilisation humaine devient une chose énorme et complexe; plus par conséquent elle déborde les consciences individuelles, plus l'individu sent la société comme transcendante par rapport à lui"[23]).

Mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit vernehmen wir hier also aus Dürkheims eigenem Munde, daß er die gesellschaftliche Wirklichkeit als geistige Wirklichkeit konzipiert, als den Kosmos der objektivgeistigen Gebilde. Besonders wichtig aber erscheinen mir diese Zitate im Hinblick auf die Absichten dieses ersten Kapitels; denn in ihnen erklärt Dürkheim doch selbst, daß die geschilderte Akkumulation des Geistes den geistig wachen Menschen die Gesellschaft als überindividuelle Realität empfinden läßt. So ist also der Aufweis der Existenz des objektiven Geistes und seiner Ueberlegenheit über den subjektiven Geist ein neuer, und zwar der bündigste Beweis für die Besonderheit der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

---

[21]) É. Dürkheim, Éducation et sociologie. Paris 1923. S. 58.

[22]) Die gleiche Feststellung bei A. Vierkandt, Stetigkeit im Kulturwandel. 1908. S. 111, und H. Freyer, a.a.O. S. 87.

[23]) É. Dürkheim, a.a.O. (Soc. et philos.) S. 78.

4. Folgerungen für die soziologische Methode.

Die Wesensbestimmung der sozialen Phänomene kann nun auch nicht ohne Folgen bleiben für die Methode soziologischer Forschung[24]). Die gesellschaftliche Wirklichkeit wurde erkannt als ein Bereich bestimmter, vom Individuum nicht geschaffener und aus seiner seelischen Struktur nicht unmittelbar ableitbarer Phänomene. Im Zusammenhang damit wurde vor allem der Objektivcharakter der sozialen Phänomene betont. Natürlich erlebt jedes Individuum die sozialen Phänomene in besonderer Weise. Nicht diese Individuationen jedoch sind das soziologisch Wissenswerte, sondern die objektiven Formen selbst (die moralischen Gebote, die juristischen Regeln). Obwohl vielfach nicht einmal materiell fixiert, sind sie doch nicht minder real als die Gegenstände der physischen Natur und direkter Untersuchung und Beobachtung zugängig. Daher stellt Dürkheim die Forderung auf: Tu traiteras les faits sociaux comme des choses. Das ist der kategorische Imperativ, der seine Methode beherrscht, und der sich direkt aus seiner Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit ergibt. Diese Formel hat jedoch Anlaß zu groben Mißverständnissen gegeben. Sicher ist der Ausdruck „choses" nicht eben glücklich, aber wer von Dürkheim etwas mehr als diesen Satz gelesen hat, der weiß, daß er damit nur den realen und objektiven Charakter der sozialen Phänomene hat betonen, keineswegs aber hat behaupten wollen, daß soziale Phänomene von gleichem Range seien wie materielle Gegenstände. Aus dieser methodischen Forderung einen hahnebüchenen Materialismus ableiten wollen, heißt Dürkheim vollkommen mißverstehen. Er betont dagegen doch immer wieder, daß die Gesellschaft „avant tout un ensemble d'idées" sei.

Auch wenn er vom Soziologen fordert, er solle sich den Naturwissenschaftler zum Vorbilde nehmen, so empfiehlt er ihm damit nur dessen geistige Haltung gegenüber seinem Objekte. Der Physiker geht ohne vorgefaßte Meinung an seine Studien und erwartet seine Einsichten erst von der Untersuchung; der Soziologe dagegen kann sich häufig von

---

[24]) Vgl. Dürkheim, a.a.O. (Règles) S. 20 ff.

seinen Vorurteilen nicht frei machen und interpretiert oft seine private und vorwissenschaftliche Meinung in die Wirklichkeit hinein. Es ist doch aber auch gar nicht so schwer, objektive Wissenschaft von den sozialen Phänomenen zu treiben; denn sie haben ja, wie wir sahen, die Eigenschaft, sich objektive Form zu geben. An diese muß man sich immer halten. Der Soziologe, der beispielsweise die Moral untersucht, soll also nicht lediglich andauernd diskutieren, was Theoretiker mit leicht beweglicher Vernunft an Idealen entworfen haben, sondern er soll die gelebte Moral selbst zum Gegenstande seiner Untersuchung machen. Das gleiche gilt für die Erziehung, die Wirtschaft, die Sitte und alle andern Formen sozialen Geschehens. Also weit davon entfernt, den sozialen Phänomen ihre charakteristische Eigenart zu bestreiten, ist es vielmehr das Ziel von Dürkheims Methode, gerade den spezifischen, objektiven Charakter aller Sozialphänomene zum Ausgangspunkt der soziologischen Forschung zu machen. Der methodische Imperativ „tu traiteras les faits sociaux comme des choses" fordert also nichts anderes als Abkehr von ideologischer Diskussion und entschlossene Wendung zum Studium der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

ZWEITES KAPITEL.

Soziologische Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

1. Die Institution als soziologisches Problem.

Bevor wir in die soziologische Analyse einiger Hauptphänomene der gesellschaftlichen Wirklichkeit eintreten, ist es nötig, noch einmal zu wiederholen, daß dafür die Grundkonzeption der Gesellschaft von ausschlaggebender Bedeutung ist; denn man wird in der Regel fast nur die sozialen Phänomene bemerken und wichtig finden, die dem geschauten Gesellschaftsbilde adäquat sind. Auf Grund dieser Einsicht wollen wir uns zunächst einmal die Frage vorlegen, wie sich uns die menschliche Gesellschaft darstellt, wenn wir sie mit dem Blicke des Kulturphilosophen zu erfassen suchen. Nun finden wir am Eingang der Kulturphilosophie eine grundsätzliche Unterscheidung, von der auch wir hier unsern Ausgang nehmen wollen, ich meine die Unterscheidung von Seele und Geist. Man hat sich daran gewöhnt, in mannigfachen Gegensatzpaaren einander gegenüberzustellen: hier den seelischen Akt, dort die Bedeutung und den geistigen Gehalt; hier das (seelisch) Zuständliche, dort das (geistig) Gegenständliche; hier das (seelisch) Bewegte, dort das (geistig) Geformte; hier subjektives Erleben, dort objektives Gebilde; hier ewiges Verwandeln, dort Beharrung und Bestand; hier ewige Plastizität, dort geprägte Form. Diese Gegenüberstellung von Psyche und Logos ist fundamental für alle Kulturphilosophie. Allerdings handelt es sich hier nicht um einen absoluten Gegensatz; Seele und Geist sind nicht getrennt voneinander denkbar, es sind nur zwei Momente an einem einheitlichen seelisch-geistigen Vorgang. Alle geistigen Gebilde bleiben auf verstehendes Seelentum angewiesen, nicht verstehbare materielle objektiv-geistige Gebilde sind Materie, nichts mehr.

Die Scheidung zwischen Leben und Form (Seele und Geist) hat auch für das soziale Geschehen ihren Sinn; denn auch die sozialen Beziehungen zwischen Menschen haben einen doppelten Charakter. Sie sind zunächst seelischer Natur und bestehen etwa in Gefühlen der Verehrung, der Sym-

pathie, der Liebe, der Ehrerbietung, Achtung, Verachtung, der Abneigung, der Geringschätzung usw. Aber nur in den Gefühlen sind wir frei, in ihren äußeren Formen sind wir Knechte; denn Liebe, Sympathie, Haß, überhaupt alle zwischenmenschlichen seelischen Beziehungen erscheinen stets in bestimmten Formen, die von der sozialen Umwelt vorgeschrieben werden. Um diese ungeheure Formenwelt, mit der wir leben, recht erfassen zu können, betrachte man die menschliche Gesellschaft einmal aus der Vogelschau: man sieht eine unermeßliche Zahl von Menschen, die kreuz und quer durcheinanderlaufen; aber sie bewegen sich alle in bestimmter Ordnung: sie bilden einen Staat, einen Stände- oder Parteienstaat, sie haben ein Parlament, Dreiklassenwahlrecht, ein Rechtssystem, eine Moral, eine kapitalistische oder sozialistische Wirtschaft und bestimmte Formen der Erziehung, Erwachsene bilden Ehen und Familien, es herrscht Privateigentum, es gibt Grußsitten, Moden, Sitten und Gebräuche, kurz: es gibt neben den Menschen und ihren seelischen Beziehungen zueinander die Einrichtungen des sozialen Lebens, die I n s t i t u t i o n e n. Und das eben ist das Besondere am Begriff der Institution: er gibt keinen psychologischen Aspekt der Gesellschaft, sondern bringt dies aller Gesellschaft Eigentümliche zum Ausdruck, daß flüchtige seelische Beziehungen zu langem Bestande in einer dauerhaften Form sich fixiert haben.

Besonders deutlich tritt dieses Beharrungsvermögen der Institution dann zutage, wenn das ihr zugehörige psychische Korrelat sich geändert hat. Das soziale Empfinden, das soziale Bewußtsein kann sich ändern, die Form der Institution dagegen bleibt erhalten. Das klassische Beispiel dafür sind die Privilegien, die für den gesellschaftlichen Aufbau, namentlich in Kasten- und Ständegesellschaften, eine hervorragende Bedeutung haben. Die Gesellschaftsstruktur ändert sich, und alte Privilegien verlieren ihre Berechtigung. Sie beharren aber und verlieren nicht ihre Geltungskraft. Gerade hier, wo eine Spannung eintritt zwischen dem lebendigen sozialen Empfinden (vornehmlich der Vorstellung sozialer Gerechtigkeit) und dem institutionellen Gerippe der Gesellschaft (ihrer Organisation), springt der objektive Charakter der Institution in die Augen.

Es ist hier nicht der Ort, die im Sozialphänomen Institution enthaltenen Probleme im einzelnen zu erörtern. Das wird, soweit es bisher noch nicht geschehen ist, im Rahmen einer kulturphilosophischen Soziologie zu erfolgen haben. Hier kam es nur darauf an, zu zeigen, wie eine kulturphilosophische Auffassung der gesellschaftlichen Wirklichkeit notwendig das Problem der Institution aufsteigen läßt. Man dürfte sich dabei überzeugt haben, daß die kulturphilosophische Trennung von lebendigem Seelentum und geformtem geistigen Gebilde auch im Bereiche der sozialen Phänomene Geltung hat und erkennen läßt, daß das Problem der Institution eigentlich das Form-Problem in der Soziologie ist. Es wird aber ferner schon aufgefallen sein, daß die angeführten Beispiele für Institutionen nichts anderes sind als Fälle jener objektiv-geistigen Formen, von denen wir im vorigen Kapitel gesprochen haben, und die nach Dürkheim das Wesen der gesellschaftlichen Wirklichkeit ausmachen. Der Begriff Institution ist also nichts als ein neuer Name für eine unserer Darstellung längst bekannte Sache. In seiner Frühzeit verwandte Dürkheim diesen Begriff nicht, nachdem aber seine beiden Schüler Mauss und Fauconnet in dem Artikel „Sociologie" der „Grande Encyclopédie" den Begriff in die Soziologie eingeführt hatten, übernahm ihn auch Dürkheim, und er bestimmte nun die gesellschaftliche Wirklichkeit als das Gefüge der Institutionen und die Soziologie als die „science des institutions sociales"[1]). Da aber, wie gezeigt wurde, eine kulturphilosophische Auffassung der Gesellschaft ebenso dazu kommt, aus dem Problem der Institution eins ihrer Hauptprobleme zu machen, so bedeutet das, glaube ich, eine neue Stütze für die These, daß Dürkheim neben andern Bildern von der Gesellschaft auch eine echt kulturphilosophische Konzeption der sozialen Welt hatte.

Wie äußert sich nun Dürkheim zum Problem der Institution? Er betont zunächst, daß er das Wort in einem sehr weiten Sinne verwendet. Es befaßt in sich alle irgendwie objektivierten „Formen" der Gesellschaft, von der Struktur der Gruppen (Familie, Staat, Berufsgruppen u.s.w.), von

[1]) É. Dürkheim,
Éducation et sociologie. S. 129.

Moral, Recht, Religion, Erziehung bis zu jenen obligatorischen Formen des Denkens und Handelns, die uns in Brauch, Sitte und Mode gegenübertreten. Ja, selbst die ästhetischen Wertungen, die kollektiven Vorurteile und die Vorstellungen kollektiven Aberglaubens rechnet Dürkheim unter die Institutionen; denn auch sie besitzen die Eigenschaft, gegenüber dem Erleben eine feste Form angenommen zu haben, und ihm mit Geltungsanspruch gegenüberzustehen. Für die Institutionen gilt daher auch alles, was von den objektivgeistigen Formen ausgeführt wurde, z. B. ist es unmöglich, Institutionen wie die Ehe, die Familie oder die Religion rein psychologisch zu erklären, also auf entsprechende Triebe oder sonstige Anlagen der Menschen zurückzuführen, die Religion etwa auf einen religiösen Instinkt oder die Familie auf die kindliche Liebe. Ferner haben die Institutionen die Eigenschaft, langen objektiven Bestand zu haben. Natürlich gibt es hier, wie schon die Beispiele zeigen, beträchtliche Gradunterschiede. Manche beharren sehr lange, andere, z. B. die Moden, wechseln schnell. Auch diesen Wandel soll der Soziologe eingehend untersuchen. Institutionen können auch dann beharren, wenn der sie tragende lebendige Glaube schon erstorben ist. (Ein gutes Beispiel hierfür gibt C. Schmitts Analyse des Parlamentarismus.) Dann tritt jene Entfremdung zwischen lebendigem Sozialgeist und institutionellem Gehäuse ein, die wir oben am Beispiel ungerechtfertigter Privilegien kennenlernten, und die in Dürkheims Terminologie erscheint als die Divergenz zwischen opinion[2]) und institution; denn diese beiden, opinion und institution, sind für ihn die zwei zusammengehörenden Seiten aller objektivgeistigen Phänomene, von denen wir am Eingang des Exkurses über die Institution sprachen. Wie geistiges Gebilde und verstehendes Seelentum zusammengehören, so sind auch institution und opinion nicht zu trennen: das eine bezeichnet das „Außen", das andere das „Innen" desselben Phänomens. Wie es wesentlich für den objektiven Geist ist, daß er einerseits als Gebilde aus dem Vollzug des seelischen Lebens herausgestellt ist, andererseits aber immer

[2]) Unter dem Ausdruck opinion, der sich mit „öffentlicher Meinung" nur unvollständig übersetzen läßt, hat man alle Inhalte kollektiven Denkens zu verstehen, alle kollektiven Wertungen, Gefühle, Glaubensüberzeugungen usw.

wieder in das seelische Erleben hineinbezogen werden muß, um eben nicht tote Materie sondern Geist zu sein, so treten auch die Institutionen einerseits dem Individuum von außen mit Geltungsanspruch als feste Formen gegenüber, werden aber anderseits erst dadurch zu sozialen Phänomenen, daß sie von sozial handelnden Individuen innerlich bejaht und vollzogen werden. Man kann daher die Soziologie ebensogut als „Wissenschaft von den Institutionen" wie auch als „Wissenschaft von der opinion" definieren. „Sans doute, on peut prendre l'opinion comme object d'étude et en faire la science; c'est en cela que consiste principalement la sociologie"[3]). Die Soziologie ist also ebenso eine Wissenschaft von dem kollektiven Denken wie von seinem objektiven Ausdruck, den Institutionen. Natürlich interessieren den Soziologen nicht die Institutionen dieses oder jenes Volkes, dieser oder jener Epoche, sondern er will eine Wissenschaft von der „Institution überhaupt" aufbauen. In dieser Wissenschaft sind die Institutionen aus dem zeitlichen Nacheinander und dem räumlichen Nebeneinander herausgehoben. Das ist jedoch nur das Ziel seiner Untersuchung, bei der Forschung selbst ist ihm die Geschichte der Institutionen unentbehrlich. Mit ihr anzufangen erscheint Dürkheim als oberstes Gebot der Soziologie. Man muß die Institutionen in möglichst verschiedenen Gesellschaften und möglichst verschiedenen Zeiten studieren, und man muß vor allem beim Studium jeder Institution bis zu ihren geschichtlichen Anfängen zurückgehen. Nur wenn man die Umstände kennt, in denen eine Institution entstanden ist, kann man ihr Wesen erfassen. Am Beispiel der Religion hat er das, wie wir sehen werden, einmal praktisch durchgeführt. Die Geschichte als Methode der Institutionsforschung ist auch deswegen noch wichtig, weil die großen Institutionen im allgemeinen aus vielen historisch nicht gleichzeitig entstandenen Elementen zusammengesetzt sind. Nur die Geschichte, die er in diesem Zusammenhange mit einem Mikroskop vergleicht, ermöglicht es, diese verschiedenen Komponenten einer Institution herauszufinden.

Diese Untersuchungen übersteigen natürlich die Kräfte eines Soziologen. Eine große Kooperation aller sozialen Einzelwissenschaften ist erforderlich, um diese riesige For-

[3]) É. Dürkheim, a.a.O. (Formes élém.) S. 626.

schungsaufgabe zu bewältigen. Sie ist aber nötig; denn die Institution ist das eigentliche Sozialphänomen. Die Institutionen haben eine fundamentale Bedeutung für den Aufbau der Gesellschaft, sie machen, wie Dürkheim selbst erklärt[1]), die Konstitution der Gesellschaft aus und sind etwa mit den Organen der tierischen Organismen zu vergleichen. Um sich einen rechten Begriff davon zu machen, stelle man sich doch z. B. einmal vor, wie die Gesellschaft ohne die Institution „Privateigentum" aussehen würde. Besonders diese ökonomischen Institutionen haben in den in hohem Grade arbeitsteiligen Gesellschaften der neueren Geschichte größte Bedeutung erlangt, man denke etwa an die kapitalistische Organisation der Arbeit, an das Eigentum an Produktionsmitteln oder an die Vererbung des Vermögens. Ferner: Wenn man überhaupt von Gesellschafts s t r u k t u r sprechen kann, so doch nur deswegen, weil die Institutionen der menschlichen Gesellschaft diesen Charakter geben. Man kann daher ohne Uebertreibung sagen, daß das Problem der Institution das Hauptproblem einer kulturphilosophisch begründeten Lehre von der menschlichen Gesellschaft ist. Und schließlich ist die Institution auch das Merkmal, das tierische und menschliche Gesellschaften voneinander trennt, sofern man überhaupt beim Tier von Gesellschaft reden darf. Tierische „Gesellschaften" haben keine Institutionen; denn „l'institution est le fait caractéristique des sociétés humaines"[2]).

Unsere Aufgabe ist nun, einige Beispiele für die Dürkheimsche Analyse der Institutionen zu geben. Vorher aber wollen wir noch die Frage erörtern, wie die Institutionen allgemein entstehen. Die Dürkheimsche Antwort darauf kennen wir schon aus dem ersten Kapitel: denn von dorther wissen wir, daß alle sozialen Phänomene aus der schöpferischen sozialen Synthesis entstehen. Das ist ein durchaus unpersönlicher Prozeß, der aus sich ebensolche unpersönliche soziale Phänomene wie die Moral, das Recht, die Sitte, die Religion usw. herausstellt. Und obwohl dieser Schöpfungsakt nie bewußt wird (außer natürlich dem Soziologen!), führt er doch zu dem eigentümlichen Resultat, daß die sozialen Phänomene immer sich in Uebereinstimmung zu der ihnen

[1]) Revue philosophique 1903. S. 487.
[2]) É. Dürkheim, a.aO. (Formes élém.) S. 523.

zugrundeliegenden Sozialverfassung befinden. Diesen Zusammenhang zwischen den objektivgeistigen sozialen Formen (Moral und Recht beispielsweise) und der sozialen Organisation betont er immer wieder. Diese Soziologie des Wissens (denn um nichts anderes handelt es sich in Dürkheims Analyse der Religion, der Moral usw.!) bleibt aber bei Dürkheim in bemerkenswerter Weise beschränkt; denn von den beiden Hauptproblemen der Wissenssoziologie sieht er immer nur das eben erwähnte Problem der Strukturentsprechung und rückt es einseitig in den Vordergrund, das andere, das Problem der Verhüllung[6]), sah er nicht und, wie sich schon aus dem Vorhergehenden ergibt, konnte er nicht sehen, weil für ihn alle sozialen Phänomene eben nur Produkte der sozialen Synthese waren. Er bemerkte nicht, daß beispielsweise kollektive Wertsysteme der verschiedensten Art von Menschen mehr oder weniger bewußt geschaffen werden. Das aber ist doch häufig der Fall, z. B. bei der Entstehung der Mode. Das gleiche wie für die Mode gilt auch für die Moral. Ich erinnere etwa an die von Scheler aufgewiesene Bedeutung des Ressentiments im Aufbau der Moralen. Auch in diesem Ressentiment handelt es sich um „Verhüllung", um eine Ideologie, und zwar um eine Ideologie der aussichtslos Begehrenden. Ein sehr lehrreiches Beispiel hierfür ist die Sexualmoral der alten Jungfer. Natürlich liegen hier individuelle Ideologien vor, aber auch diese individuellen Ideologien, diese in unserem Falle zunächst sehr privat anmutenden moralischen Wertschöpfungen können sozial bedeutsam werden. Ihr Urheber braucht nur auf geeignetem Platze zu stehen (z. B. Kanzel oder Katheder) und hinreichenden gesellschaftlichen Einfluß zu haben, so gehen diese Wertungen ohne weiteres ins kollektive Denken ein.

Diese Beispiele, die man beliebig vermehren könnte durch Beispiele von nicht-ideologischen individuellen Wertschöpfungen, zeigen, in wie starkem Maße die Individuen an der Entstehung sozialer Phänomene beteiligt sind. Sie lassen somit die Enge der Dürkheimschen Erklärung der Entstehung sozialer Phänomene erkennen und zeigen, daß auch außer durch soziale „Synthese" soziale Phänomene dadurch ent-

[6]) Ueber diese Unterscheidung vgl. H. O. Ziegler, Ideologienlehre (Arch. f. Soz. Wi. und Soz. Pol. 1927.)

stehen können, daß individuelle Erfindungen und Schöpfungen als Inhalte in das Kollektivbewußtsein eingehen und damit den Charakter der Verbindlichkeit erhalten. Dürkheim würde das zwar entschieden bestreiten, ist aber dennoch hierin im Irrtum. Man kann daher durchaus D e h o v e [7]) zustimmen, wenn er meint, daß Dürkheim die sozialen Phänomene, wenn er ihren obligatorischen Charakter, ihren Geltungsanspruch hervorhebt, richtig beschreibt, aber, indem er die Rolle des Individuums im sozialen Schaffen übersieht, unzutreffend erklärt.

Diese Ausführungen könnten nun, da sie besonders hervorheben, was der Dürkheimschen Soziologie fehlt, den Anschein erwecken, als bestünde unsere Kritik an Dürkheims Wissenssoziologie lediglich in der Aufzählung alles dessen, was er nicht gelehrt hat. Das wäre, prinzipiell durchgeführt, in der Tat ein merkwürdiges Verfahren. Indessen hat es hier seine Berechtigung; denn das Problem der Ideologie (der „Verhüllung") war Dürkheim in seiner marxistischen Form bekannt. Wenn es in seiner Wissenssoziologie keine Rolle spielt, so darf man annehmen, daß er es eben nicht für wichtig gehalten hat. Es würde ja tatsächlich auch seiner Grundkonzeption der Gesellschaft widersprochen haben. Er sieht ja in der Gesellschaft nicht den Kampf der Gruppen miteinander, den Kampf um die Herrschaft in der Gesellschaft. Ihm erschien viel wichtiger, das W e s e n der Gesellschaft zu finden, d. h.: das Verwundern, das nach einem bekannten Worte am Eingange jeder Wissenschaft steht, galt bei ihm in erster Linie der Tatsache, daß Gesellschaft überhaupt existiert. Daraus erklärt sich nun auch unschwer der eigentümliche Charakter seiner wissenssoziologischen Fragestellung. Wenn er die Formen des menschlichen Wissens auf die Gesellschaft „reduziert", dann nicht mit der bei der deutschen Wissenssoziologie mitsprechenden Absicht, sie als Ideologien bestimmter sozialer Gruppen oder Gesellschaftsstrukturen zu entlarven, sondern er bezieht sie auf Gesellschaft überhaupt, bezw. auf die gesellschaftliche Einheit der Gruppen. Er weist nach, daß Religion, Recht, Moral usw. zum Wesen der Gesellschaft gehören, daß ohne sie Gesellschaft nicht existieren kann. Sie befriedigen also ewige Bedürfnisse der

[7]) Revue de philos. 1931. S. 42 ff.

Gesellschaft und dienen ihren „Interessen". Ist also, da wir auch bei Dürkheim vom „Interesse" reden, seine Wissenssoziologie identisch mit der unsrigen? Nein; denn daß die Formen des Wissens (Recht, Religion, Moral usw.) dem „Interesse" der einzelnen als Einheit begriffenen sozialen Gruppen dienen, heißt bei ihm ja nur, daß sie den sozialen Zusammenhalt dieser Gruppen gewährleisten, es heißt nicht, daß sie Privilegien, Herrschaft, Ansprüche oder Rechte von Gruppen gegenüber andern sozialen Gruppen und Schichten durchsetzen oder verteidigen helfen. Religion, Recht, Moral usw. sind also für Dürkheim nicht, wie die Ideologien, Mittel im sozialen Kampf, sondern Mittel zur Sicherung der gesellschaftlichen Verbundenheit der Gruppen. Eine Gruppe wirkt demnach mit ihnen, um es an einem Bilde zu veranschaulichen, nicht nach außen (auf die anderen sozialen Gruppen), sondern auf sich selbst, auf ihren eigenen Zusammenhalt.

Besonders deutlich läßt sich dieser eigentümliche Charakter der Dürkheimschen Wissenssoziologie an seiner Religionssoziologie demonstrieren. In ihr werden wir sehen, wie Religion nichts ist als der Kult und damit das Selbsterhaltungssystem der Gesellschaft. Aber auch wo Dürkheim speziellere Formen des Wissens, etwa bestimmte kollektive Wertungen, Ideale usw. soziologisch untersucht, gilt dieses allgemeine Prinzip, d. h., auch hier besteht seine Wissenssoziologie darin, diese Formen des Wissens als für die betreffende Gesellschaft existenznotwendig nachzuweisen. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn er (was man seinen Soziologismus nennt) für alle Formen der Kultur „Entsprechung" zu ihrem sozialen Substrat behauptet. Als Beleg dafür vergleiche man vor allem seine Diskussionsbemerkungen auf dem Kongreß zu Bologna[8]), wo er gegenüber Parodi erklärte, daß alle Werturteile, die für ihn selbstverständlich kollektive Wertungen sind, immer nur betrachtet werden können mit Bezug auf ihre sozialen Bedingungen. Wir können, wenn wir uns mit diesen Werten beschäftigen, bestenfalls immer nur feststellen, daß sie den ihnen zugrundeliegenden sozialen Verhältnissen entsprechen oder nicht, eine Kritik der Werte außerhalb dieser genetischen, d. h. soziologischen Erklärung der Werte ist nicht möglich, ja sinnlos. Und hier können

[8]) Rev. de Métaphys. et de Morale 1911.

wir allerdings nun zum Schluß noch eine Verbindung mit der modernen Ideologienlehre feststellen; denn indem Dürkheim die Möglichkeit eines Wertens der Werte (und damit die Existenz eines absoluten Wertes) bestreitet, fällt er eine ähnliche Entscheidung wie die radikale Wissenssoziologie in der Frage nach der Wahrheit. Wenn alle Formen des (historisch-sozialen) Wissens Ideologien sind, dann ist die Frage nach der absoluten Wahrheit ebenso sinnlos wie (nach Dürkheim) die Frage nach dem absoluten Werte. Es gibt dann nur „standortsgebundenes Wissen", wie es (nach Dürkheim) auch nur an bestimmte Sozialstrukturen gebundene Wertungen gibt.

2. Die Erziehung.

(Individuum und Gesellschaft.)

Diese Bemerkungen über den Charakter von Dürkheims Wissenssoziologie werden jetzt ihre Bestätigung finden, wenn wir einige besonders wichtige soziale Phänomene eingehender betrachten. Ich beginne mit der Dürkheimschen Erziehungslehre, die deswegen unbedingt hier dargestellt werden muß, 1. weil sie uns in der Theorie des Bildungsideals einen Beitrag zur Wissenssoziologie gibt, 2. weil gerade die nachgelassenen pädagogischen Schriften besonders deutlich seine kulturphilosophische Auffassung der gesellschaftlichen Wirklichkeit hervortreten lassen, 3. weil nirgends so deutlich wie in der Erziehung das Verhältnis von Individuum zu Gesellschaft sich erkennen läßt und schließlich 4., weil Dürkheim ja von Berufs wegen sich mit Erziehungswissenschaft beschäftigte und ihr einen nicht unbeträchtlichen Teil seiner Zeit gewidmet hat. Aber er ist Soziologe durch Berufung, und auch als Pädagoge verleugnet er daher den Soziologen nicht. Seine Pädagogik wird infolgedessen zugleich Sozial- und soziologische Pädagogik[9]). Er selbst erklärte seinen Studenten: „Sociologue, c'est surtout en sociologue que je vous parlerai d'éducation" (Educ. et soc. p. 105). Durch diese

[9]) Der Unterschied besteht darin, daß soziologische Pädagogik soziologische Erziehungswissenschaft und Sozialpädagogik Lehre von den Normen der Erziehung zur Gesellschaft bedeutet.

soziologische Betrachtungsweise wird jedoch die Erziehung keineswegs entstellt. Im Gegenteil, nur auf diese Weise erfaßt man ihr Wesen; denn sie ist ein ausgesprochen sozialer Vorgang. Dürkheim findet sie bei seiner Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit als einen für den Bestand der Gesellschaft sehr wichtigen Vorgang vor und macht daher aus der Erziehungswissenschaft einen Zweig der Soziologie. Natürlich spielt in der Erziehung auch die Psychologie eine gewisse Rolle, sie hat z. B. die Bildsamkeit des Zöglings zu untersuchen (Entwicklung des Gedächtnisses, des abstrakten Denkens, der Intelligenz usw.). Aber Bildungsgut, Bildungsverfahren und vor allem das Bildungsideal[10]) erweisen sich immer als von der Gesellschaft her, also soziologisch bestimmt. Es gibt kein Bildungsideal, das für alle Menschen und alle Zeiten gelten würde. Es war der gemeinsame Irrtum früherer Theoretiker, daß sie ein derartiges Bildungsideal aufstellen wollten. Warum das nach Dürkheims Meinung nicht möglich ist, ergibt sich jetzt schon aus dem bisher Ausgeführten. Ein solches für die ganze Menschheit geltendes Bildungsideal wäre nur möglich, wenn die Einheit der Menschennatur vorausgesetzt werden könnte, und wenn ferner die Welt der sozialen Phänomene sich aus den Anlagen des Menschen ableiten ließe. Schon früher wurde die Irrigkeit dieser Annahme nachgewiesen. Diese Anlagen sind ganz allgemeiner und deswegen unbestimmter Natur. Erst in der schöpferischen sozialen Synthese entstehen die sozialen Phänomene, erst durch sie wird der Mensch gestaltet. Der Mensch als seelisch-geistige Persönlichkeit ist eben kein Produkt der Natur, sondern ein Produkt der Gesellschaft. Deswegen sind auch immer die Bildungsideale und überhaupt die gesamte Erziehung durch die gesellschaftlichen Zustände bestimmt, und sie wandeln sich in gleicher Weise wie die Gesellschaft selbst. Will man also Klarheit über das Wesen der Erziehung erhalten, dann darf man sich nicht mit Spekulationen über die Erziehung begnügen, sondern muß von den in der Geschichte verwirklichten Systemen der Erziehung ausgehen. In der Geschichte kann man sich überzeugen, wie sich alle Erziehungssysteme langsam gebildet haben, und

[10]) Diese Begriffe entstammen der Sprangerschen Kulturpädagogik.

wie sie zu allen anderen sozialen Institutionen ihrer Zeit in innerer Beziehung stehen. Die Erziehungssysteme sind also weit davon entfernt, individuelle Erfindungen zu sein, und man kann sie daher ebensowenig plötzlich ändern, wie man eine Sozialstruktur durch einen rigorosen Eingriff plötzlich ändern kann. Jedes Erziehungssystem als Ganzes (Bildungsgut, Bildungsziel, Bildungsverfahren) wurzelt fest in der Gesellschaft, der es angehört, und wollten wir unsere Kinder anders erziehen, so würden sie schweren Schaden haben; denn sie würden ständig mit ihrer sozialen Umgebung in Konflikt geraten. Es ist gleichgültig, ob man die Kinder nach zu modernen oder allzu verstaubten Grundsätzen erzieht, in jedem Falle stehen sie nicht in ihrer Zeit.

Die Richtschnur für das rechte erzieherische Handeln ist das in der jeweils gegenwärtigen Gesellschaft geltende Bildungsideal. Dieses steht in engstem Zusammenhange mit der sozialen Wirklichkeit, und in welcher Form auch immer es auftreten mag, nie ist es für ewige, sondern stets nur für seine Zeit gültig. Es zeigt uns immer den Menschentypus, den die betreffende Gesellschaft braucht, um existieren zu können. „L'éducation n' est donc pour la société que le moyen par lequel elle prépare dans le coeur des enfants les conditions essentielles de sa propre existence“[11]), und da die Gesellschaft nicht eine homogene Größe ist, so finden wir denn immer auch neben dem für die ganze Gesellschaft verbindlichen Bildungsideal besondere Bildungsideale der verschiedenen sozialen Milieus, der Kasten, Stände, Klassen und verschiedenen Berufe. Selbst das Bildungsideal der Stadt ist ein anderes als das des Landes. Das Bildungsideal ist also immer eine Funktion der gesellschaftlichen Struktur, wie es andererseits für diese eine nützliche Funktion ausübt; denn es bewirkt, daß die Erziehung willige Glieder eben dieser Gesellschaft heranbildet. Aber in jeder Gesellschaft gibt es auch ein Bildungsideal, das für die ganze Gesellschaft gilt. Es bildet die gemeinsame Basis der Erziehung, auf der sich erst die differenzierten Bildungsideale erheben. Diese letzteren existieren immer und würden selbst in einer klassenlosen Gesellschaft nicht verschwinden, weil sich selbst hier

[11]) É. Dürkheim, a.a.O. (Éduc et sociol.) S. 49.

das Bildungsideal nach den einzelnen Berufen differenzieren würde. Diese Differenzierung ist für den Bestand einer in hohem Grade arbeitsteiligen Gesellschaft auch unbedingt erforderlich. Auch heute wieder entstehen also in den Idealen der Berufserziehung einseitige Bildungsideale. Man mag das bedauern oder nicht, es ist jedenfalls von unserer Sozialstruktur gefordert. Allerdings schwebt über diesen speziellen Bildungsidealen auch immer ein allgemeines, für ein ganzes Volk verbindliches Bildungsideal. Man könnte vermuten (und alle Völker waren dieser Meinung), daß dieses Bildungsideal nur das Ideal reinen Menschentums sei. In Wirklichkeit aber ist es von den Existenzgrundlagen seiner Gesellschaft ebenso abhängig wie die speziellen Bildungsideale. In Rom z. B. war auch dieses allgemeine Bildungsideal wesentlich römisch, und das gleiche gilt für alle Gesellschaften. „Chaque type de peuple a son éducation qui lui est propre et qui peut servir à le définir au même titre que son organisation morale, politique et religieuse"[12]). Wenn also das Bildungsideal sich dauernd wandelt, so heißt das nicht, daß sich die Menschen fortgesetzt über das wahre Bild des Menschen geirrt hätten, ehe sie das richtige Bildungsideal (und das ist immer das Bildungsideal der jeweiligen Gegenwart!) gefunden hätten, sondern der Grund dafür liegt darin, daß die Sozialstruktur einem ununterbrochenen Wandel unterliegt, und daß in genauer Entsprechung dazu sich auch die Rangordnung der Tugenden in unserm Bildungsideal verändert. „Ainsi, dans le présent comme dans le passé, notre idéal pédagogique est, jusque dans ses détails, l'oeuvre de la société. C'est elle qui nous trace le portrait de l'homme que nous devons être et dans ce portrait viennent se refléter toutes les particularités de son organisation"[13]). Gibt es nicht aber, könnte man einwenden, Elemente im Bildungsideal, die wir spontan anstreben, ohne durch die Gesellschaft dazu aufgefordert zu sein, z. B. körperliche Tüchtigkeit und gründliche geistige Durchbildung? Die Geschichte lehrt das Gegenteil. Diese Ideale sind keineswegs die Ideale aller Zeiten. Es gibt asketische Gesellschaften, die den Körper comme un chien zu behandeln empfehlen, und Zeiten, in denen die Gesellschaft, weil sie

---

[12]) É. Dürkheim, a.a.O. (Éduc et sociol.) S. 113/14.
[13]) É. Dürkheim, a.a.O (Éduc. et. sociologie) S. 118.

selbst durchaus traditionalistisch ist, auf die wissenschaftlich-kritische Durchbildung ihrer Mitglieder keinen Wert legt.

Das Bildungsideal ist also immer Forderung und Ausdruck einer bestimmten gesellschaftlichen Wirklichkeit. Nur indem wir immer diesen Zusammenhang beachten, können wir die Bildungsideale recht verstehen. Nur so können wir auch ein Bildungsideal der Gegenwart, sofern es in seiner Geltung erschüttert ist, auf seine Berechtigung hin prüfen und gegebenenfalls ein neues Bildungsideal aufrichten. Dieses Bildungsideal schwebt nicht unendlich hoch über der gesellschaftlichen Wirklichkeit, sondern ist ihr entwachsen und ihr eng verbunden. Wie steht es nun mit dem Bildungsverfahren? Ist es in gleicher Weise wie das Bildungsideal von der Gesellschaft bestimmt, oder hat nicht hier vielmehr die Psychologie das ausschlaggebende Wort zu sprechen? Auch hier spielt nach Dürkheim die Soziologie die entscheidende Rolle; denn die Schule ist ja immer nur ein verkleinertes Abbild der Gesellschaft, und die pädagogischen Institutionen (Unterrichtsverfahren, Strafe, Belohnung usw.) sind soziale Institutionen wie alle anderen. Eine individualistische Gesellschaft hat ein individualistisches Erziehungsverfahren, eine stark integrierte Gesellschaft dagegen wird auch in der Erziehung weitgehend das Eigenrecht der individuellen Entwicklung mißachten. Tiefgehende Aenderungen der pädagogischen Methode werden weniger durch neue psychologische Einsichten, als vielmehr durch Strukturänderungen der Gesellschaft bedingt. Man sieht, auch hier wieder glaubt Dürkheim eine völlige „Entsprechung" zwischen Gesellschaftsform und Erziehungsmethode behaupten zu können. Ohne einen Wahrheitsgehalt dieser Behauptung leugnen zu wollen — man denke etwa nur an die Umgestaltung der Erziehungsmethode nach der Staatsumwälzung von 1918! — so muß doch gerade für die neueste Zeit darauf hingewiesen werden, in wie entscheidender Weise die Erziehungsverfahren auch durch die Fortschritte der kindespsychologischen Forschung beeinflußt werden.

Nach diesen Bemerkungen über Bildungsideal und Bildungsverfahren können wir uns nun die Hauptfrage vorlegen, nämlich die, worin eigentlich das Wesen der Erziehung besteht. Dies eine haben die bisherigen Ausführungen schon erkennen lassen, daß es sich im Erziehungsvorgang darum

handelt, daß junge Menschen von der Generation der Erwachsenen so gebildet werden, wie es die Gesellschaft im allgemeinen und die besondere soziale Umwelt (Kaste, Stand, Beruf) fordern. Die Erziehung besteht also in einer „socialisation méthodique de la jeune génération". Bei dieser allgemeinen Behauptung bleibt Dürkheim jedoch nicht stehen, sondern er unterzieht diesen Vorgang einer eindringlichen Analyse, die gerade im Hinblick auf seine Konzeption der gesellschaftlichen Wirklichkeit sehr aufschlußreich ist. Es wurde schon kurz auf seine Kritik an jenen pädagogischen Lehrmeinungen hingewiesen, für die Erziehung lediglich in der Entwicklung der seelischen Anlagen jedes Individuums besteht. Diese Auffassung weist dem Erzieher nur die Aufgabe zu, aus den natürlichen Anlagen den wahren Menschen entbinden zu helfen. Für Dürkheim aber bedeutet Erziehung das Gegenteil: Nicht entbinden helfen und „wachsen lassen", was von Natur aus angelegt ist, sondern bewußt formen und gestalten. Die Gesellschaft ist ja eine Realität sui generis, und Erziehung besteht nun darin, den Menschen in diese Wirklichkeit einzuführen, ihn mit dieser Wirklichkeit ganz zu erfüllen. Dem individuellen Wesen des Menschen wird dadurch ein neues Wesen, das soziale, hinzugefügt. Dürkheim lehrt also, daß der Mensch sich aus zwei Wesen zusammensetzt. Natürlich ist diese Scheidung nur in der Vorstellung möglich; ein reines, gleichsam hundertprozentiges Individuum gibt es nicht, es ist eine reine Fiktion. Es ist als das menschliche Wesen vorzustellen, das sich lediglich auf Grund der spontanen Entwicklung seiner Anlagen, ganz ohne Einfluß der Gesellschaft ergeben würde. Indessen wäre dieses Wesen kein Mensch in des Wortes edler Bedeutung; denn erst die Zugehörigkeit zur menschlichen Gesellschaft verleiht die Menschenwürde. Diese Lehre von der Doppelnatur des Menschen findet sich in allen Schriften Dürkheims, ein Beweis, daß wir es hier mit einem Kernstück seiner Soziologie zu tun haben[14]). Individuelles und soziales Wesen sind als zwei verschiedene, in jedem Menschen vorhandene Seelenzustände zu denken. Alles, was sich auf uns selbst, auf unser persönliches Leben bezieht, macht das individuelle Wesen aus. Das soziale Wesen dagegen ist das Insgesamt von Ideen, Vorstellungen, Gefüh-

[14]) Vgl. besonders Dürkheim, a.a.O. (Bulletin 1913) S. 63 ff.

len, Gewohnheiten und Werten, die nicht auf unser Ego, sondern auf die Gruppe, die Gesellschaft, gerichtet sind. Dieser Art sind religiöse Bekenntnisse, moralische Ueberzeugungen, wissenschaftliche Vorstellungen, nationale Gesinnungen, kurz, alle Formen des kollektiven Denkens und Fühlens. Sie bilden ja die lebendige Mitte des sozialen Lebens. Sie umgeben uns ständig, wir leben in ihnen wie in einem Gewebe von Ideen, Gefühlen, Werten usw., die von allen Seiten in uns einströmen. In diese seelisch-geistige Atmosphäre einzuführen, oder besser: diese Formen kollektiven Denkens in jedem jungen Menschen zu entwickeln, das ist die Aufgabe der Erziehung. Durch sie wird also dem individuellen Wesen des Menschen ein neues Wesen, das soziale, hinzufügt. Dieses soziale Wesen würde keineswegs etwa auch ohne Erziehung spontan aus den Anlagen des Menschen entstehen. Wie sollte die unendlich reiche Formenwelt der Moral und Religion beispielsweise aus den ganz unbestimmten und allgemeinen Anlagen des Menschen hervorgehen! Jedes neue, in die Gesellschaft eintretende Individuum ist also gleichsam eine tabula rasa, und es ist die Aufgabe der Erziehung, in ihm erst das soziale Wesen zu konstituieren. „Elle crée dans l'homme un être nouveau"[15]). Man ersieht daraus, was für eine fundamentale Bedeutung das Phänomen Erziehung in der Dürkheimschen Soziologie haben muß; denn nur durch die Erziehung wird der Mensch zum Bürger der sozialen Welt, zu einem lebendigen Gliede der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Schon auf frühen Stufen der Kultur, meint Dürkheim, habe man das Wesen der Erziehung in dieser rechten Weise begriffen. Das beweisen die Reifefeiern der Primitiven, die die Erziehung abschließen, und die überall zum Ausdruck bringen, daß der Mensch nun in eine neue Welt eintritt, ein neues Leben beginnt. Die Reifefeier ist dafür nur der symbolische Ausdruck. Durch die Erziehung ist der Mensch gewissermaßen ein zweites Mal geboren worden, und das kommt äußerlich darin zum Ausdruck, daß der Primitive von nun ab häufig auch einen anderen Namen annimmt. Der Mensch ist ja durch die Erziehung völlig umgewandelt

[15]) É. Dürkheim, Éduc. et sociologie. S. 51.

worden, da sie in ihm ein neues Wesen, das soziale, entwickelt hat.

Dieses Hineinbilden des Menschen in die Gesellschaft bedeutet jedoch nicht eine Vergewaltigung des Individuums. Die Erziehung geht zwar nicht ohne Anstrengungen und gelegentlichen Verzicht vor sich, aber wir erhalten durch sie die Teilhabe an dem geistigen Schatze, den die Gesellschaft allein aufbewahrt. Indem wir uns mit den geistigen Objektivationen erfüllen, werden wir unendlich bereichert und erhöht, und erst indem wir verstehende und schöpferisch-tätige Glieder in der Wunderwelt des geistigen Kosmos geworden sind, sind wir wahrhaft zum Menschen geworden. „L'homme, en effet, n'est un homme que parce qu'il vit en société"[16]).

Dieser Dürkheimsche Begriff der Erziehung, den man zugleich soziologisch und kulturphilosophisch nennen muß, beweist einerseits, wie gegenwartsnah das Denken E. Dürkheims ist; denn unsere heutige kulturphilosophisch orientierte Pädagogik kennzeichnet den Erziehungsvorgang in der gleichen Weise als ein Hineinbilden des subjektiven Geistes in den objektiven Geist einer Epoche; er zeigt aber ferner, mit welchem Recht der Dürkheimschüler G. D a v y darauf hinweist[17]), daß seines Meisters Soziologie wesentlich philosophische Anthropologie sei. Gerade aus der eben entwickelten Lehre von der Doppelnatur des Menschen erkennt man, zumal sie eins der wichtigsten Elemente seiner Konzeption der gesellschaftlichen Wirklichkeit bildet, wie er sich um eine Antwort auf die Frage nach dem geistigen Sein des Menschen bemühte; denn, um es zu wiederholen, soziales und geistiges Sein des Menschen sind für ihn identisch. Seine Wesenlehre des Menschen kennt keinen strengen Gegensatz Individuum — Gesellschaft. Die Eingliederung des Menschen in die Gesellschaft bedeutet nicht Auslöschung, Unterdrückung oder Verkleinerung des Individuums, sondern bringt ihm seelische Erhebung und geistiges Wachsen. Damit wird auch der häufig gegen Dürkheim erhobene Vorwurf gegenstandslos, er leugne das Recht des Individuums und fordere seine unbedingte Unterwerfung unter das Kollek-

[16]) É. Dürkheim, a.a.O. (Éduc. et sociologie) S. 55.
[17]) G. Davy, É. Dürkheim. Paris. o J. S. 11.

tivum. Bei seiner Betonung des gesellschaftlichen Ganzen lag ja dieser Vorwurf auch nahe, er ist gleichwohl ungerechtfertigt, weil das Individuum durch die Tatsache, daß es fest in soziale Gruppen eingespannt ist, neue seelische Kraft erhält und durch seine Teilhabe am objektivgeistigen Besitze der Gesellschaft geistige Bereicherung erfährt.

Gerade heute muß uns die Tatsache, daß Dürkheims Soziologie schließlich in Anthropologie ausmündet, doppelt interessant sein; denn in unsern Tagen beobachten wir den gleichen Vorgang. Auch heute schließt sich vielfach die Meditation über das Wesen des Menschen in der Gestalt der „Philosophischen Anthropologie" an die Soziologie an. In Dürkheims Soziologie trat das anthropologische Element im Laufe seiner Entwicklung immer stärker in den Vordergrund. In dem Buche über die Arbeitsteilung, seinem ersten größeren Werke, deutete er die Lehre von der doppelten Natur des Menschen erst an (S. 329), im letzten Werke dagegen, in dem Buche über den Totemismus, erklärt er rundheraus, daß in Wahrheit der Mensch das eigentliche Objekt der Soziologie sei. „La sociologie . . . a, avant tout, pour object d'expliquer une réalité actuelle, proche de nous, capable, par suite, d'affecter nos idées et nos actes: cette réalité, c'est l'homme et, plus spécialement l'homme d'aujourd'hui . . ."[18]) und am Schlusse desselben Werkes: „Ainsi, la sociologie paraît appelée à ouvrir une voie nouvelle à la science de l'homme" (S. 637) [19]). Diese neue Einsicht in das Wesen des Menschen, von der Dürkheim hier spricht, und die auf Grund der Soziologie oder sagen wir genauer, auf Grund s e i n e r Konzeption der gesellschaftlichen Wirklichkeit möglich sein soll, erlaubt, daß ein altes anthropologisches Problem jetzt seine erfahrungsgemäße Lösung finden kann, nämlich das Problem der Dualität des Menschen. Immer unterschied man die Sinnlichkeit vom Verstand, die Sinnesempfindungen vom begrifflichen Denken, das egoistische Trachten von der moralischen Aktivität, das Profane vom Göttlichen, doch nie konnte man diese Doppelnatur anders erklären, als daß man die höheren Vermögen des Menschen entweder leugnete oder auf gött-

[18]) É. Dürkheim, a.a.O. (Formes élém.) S. 2.

[19]) „La sociologie est, avant tout, un point de vue nouveau sur l homme, un nouvel instrument d'analyse de la nature humaine." (Dürkheim, a.a.O. Bulletin 1913, S. 91).

liche Wirkung zurückführte. Dürkheim aber hat bewiesen, daß über den individuellen Menschen eine neue, eine besondere Realität existiert, und kann nun die Dualität des Menschen erklären durch und als den Gegensatz zwischen dem individuellen und dem sozialen Wesen, die in jedem Menschen vereint sind.

Diese Lehre von der Doppelnatur des Menschen wird man aber unmöglich begreifen können, wenn man sich eine arme und oberflächliche Vorstellung von der Gesellschaft macht und, wie Dürkheim einmal bemerkt[20]), in der Gesellschaft nur Richter, Gendarmen und Beamte anderer Art sieht, die mit viel Mühe zwischen den Menschen eine äußere Ordnung notdürftig aufrecht erhalten. Man muß vielmehr, wie er, die Gesellschaft begreifen als jene aus einer fruchtbaren Synthese vieler individueller Seelen entstandene neue seelisch-geistige Wirklichkeit. Und den Menschen als Glied dieser Wirklichkeit, als von ihr erfüllt und durchwirkt nachgewiesen zu haben, das ist seines Erachtens die eigentliche Leistung der Soziologie für die Wesenlehre des Menschen, die „science de l'homme".

3. Die Moral.

Mehr noch als die Erziehung interessierte und beschäftigte Dürkheim die Moral[21]). Von allen Sozialphänomenen lag ihm ihre Erforschung am meisten am Herzen. Von Anbeginn seiner wissenschaftlichen Tätigkeit hat er ihr einen großen Teil seiner Studien gewidmet. Und das darf nicht wundernehmen; denn die moralischen Phänomene sind ja seiner Meinung nach geradezu der Prototyp der sozialen Phänomene. Nirgendwo tritt die Eigentümlichkeit des Sozialen so in Erscheinung wie in den moralischen Regeln des Verhaltens. Er betrachtet also die Moral als Soziologe, und das eben macht den Vorzug seiner Morallehre aus: Die Moral ist ihm nicht nur Objekt philosophischer Spekulation, sondern er studiert sie als Element des sozialen Lebens. Auch hier vollzieht er also die Wendung zur gesellschaftlichen Wirklichkeit und bemüht sich, eine empirische Wissenschaft von den moralischen Phänomenen zu begründen. Nicht

[20]) É. Dürkheim, a.a.O. (Bulletin 1913) S. 98.

[21]) Die beste Darstellung seiner Morallehre gibt Dürkheim in: L'Éducation morale.

Moralphilosophie will er treiben, sondern Moralwissenschaft, und ihr Objekt ist die heute und in der geschichtlichen Vergangenheit wirklich g e l e b t e Moral.

Was findet nun die Moralwissenschaft als moralische Wirklichkeit vor? Alle moralischen Handlungen, die man beobachten kann, haben dies eine gemeinsam, daß sie bereits bestehenden Regeln des Handelns gemäß sind[22]). Moralische Handlungen erfolgen also nicht auf Grund einer jeweils stattfindenden persönlichen Entscheidung des Handelnden, sondern diese sittliche Entscheidung ist ihm gleichsam in den moralischen Regeln vorweggenommen. Diese „Regelhaftigkeit" ist es, die aus der Moral ein Sozialphänomen ersten Ranges macht; denn wir sahen ja, daß der institutionelle Charakter des sozialen Lebens sein Wesen ausmacht, und diese moralischen Regeln sind ja nichts anderes als Institutionen in dem von Dürkheim verwandten weiteren Sinne des Wortes. Die moralische Wirklichkeit ist eine Summe von vielen Regeln des Verhaltens, die wir nicht machen sondern stets vorfinden. Sie stehen, um ein Dürkheimsches Bild zu gebrauchen, wie Gußformen bereit, in die unser Handeln nur einzuströmen braucht.

Da es aber außer den moralischen Regeln auch Regeln anderer, z. B. technischer Natur gibt, müssen wir herauszufinden suchen, welches die besondere Eigenart der Moralgebote ist, an der man sie erkennen kann. Das ist möglich, wenn man darauf achtet, was bei Nichtbeachtung der Regeln erfolgt. Bei einer technischen Regel tritt in diesem Falle ein Mißerfolg ein, der, wie man sofort sieht, sich automatisch aus dem Akte selbst ergibt. Uebertrete ich dagegen eine moralische Regel (z. B. ich stehle und bekomme dafür Prügel), so kann man keineswegs einen direkten Zusammenhang zwischen Handlung und Folge feststellen; denn die Prügelstrafe folgt nicht von selbst aus dem Akte des Stehlens. In diesem zweiten Falle, wo also Handlung und Folge heterogen sind, spricht Dürkheim von S a n k t i o n e n. Diese Sanktion ergibt sich also nicht aus der Natur des Aktes, sondern folgt lediglich aus der Tatsache, daß er einer bestehenden moralischen Regel nicht gemäß war. Mit jeder moralischen Regel ist eine solche mehr oder minder schwere Sanktion verbun-

[22]) Vgl. Dürkheim, Éduc. morale. S. 26.

den, und das macht den streng obligatorischen Charakter der Moralgebote aus.

Aber die moralische Regel enthält ein zweites wesentliches Element: Wir werden durch das moralisch Wertvolle, das uns die Regeln bezeichnen, angezogen, und wir tun es in gewissem Grade spontan. Zu dem kategorischen „Du sollst" tritt immer ein freiwilliges „Ich will" (das moralisch Wertvolle tun). Immer bietet die moralische Wirklichkeit diese beiden Aspekte, sie mischen sich in jedem einzelnen moralischen Akte. Kants Ethik, die nur den ersten Aspekt aufzeigte, war einseitig; denn sie übersah das in aller Moral enthaltene eudämonistische Element (die „Neigung").

Dürkheim will nun diese Doppelnatur der Moral erklären, und das heißt ja für ihn immer: soziologisch erklären. Das geschieht in einem Gedankengang, der in nicht geringem Maße seine gelegentliche Neigung zu Sophistik und Dialektik zeigt. Er geht aus von der im allgemeinen moralischen Bewußtsein vorgefundenen Ueberzeugung, daß derjenige meiner Akte, der lediglich auf Förderung meiner eigenen Person abzielt (sofern es sich dabei um mich als „Individuum" handelt, d. h. um ein außerhalb des sozialen Zusammenhanges gedachtes Wesen!), nicht als moralisch wertvoll empfunden wird. (Ich bilde mich, erhalte mich gesund und schön usw.) Dasselbe, folgert Dürkheim, muß natürlich für andere „Individuen" ebenso gelten, und das Handeln wird also auch dann nicht moralisch, wenn ein anderes „Individuum" Ziel meines Handelns ist. Ebensowenig erhält es dadurch moralischen Charakter, daß es sich auf eine Summe solcher „Individuen" bezieht. Innerhalb der Sphäre der „Individuen" existiert also das Phänomen Moral nicht. Da aber außerhalb der „Individuen" nur noch eine seelische Realität existiert, die Gesellschaft, so kann nur sie Gegenstand und Ziel des moralischen Handelns sein. Aber es ist nötig, daß diese Gesellschaft mehr ist als die Summe ihrer Mitglieder; denn als Summe von „Individuen" käme sie, wie wir schon sahen, als Gegenstand moralischen Handelns nicht in Frage. Dürkheim postuliert also die Gesellschaft als eine von den „Individuen" spezifisch unterschiedene, besondere Realität, um dem moralischen Handeln ein Ziel zu geben, ebenso wie Kant (und Dürkheim weist selbst auf diese Parallele hin) Gott postulierte, weil ohne ihn die Moral unverständlich bleiben würde.

Die Moral beginnt also erst da, wo die gesellschaftliche Wirklichkeit beginnt, und es ist damit auf eine neue, dialektische Art gezeigt, daß die Moral ein Sozialphänomen ersten Ranges ist. Unser Handeln, das einen Mitmenschen fördert, wird nur dadurch zu einem moralischen Akte, daß es sich in diesem Mitmenschen um ein Glied der gleichen gesellschaftlichen Wirklichkeit handelt. Indem wir ihn fördern, dienen wir der höheren Realität der Gesellschaft. Sie ist das eigentliche Ziel moralischen Handelns. Diese Feststellung erlaubt jetzt aber auch, eine Antwort auf die oben gestellte Frage zu geben, nämlich, wie sich die beiden Hauptmerkmale des Moralischen erklären. Die Gesellschaft überragt den Menschen, sie transzendiert ihn und ist ihm eine hohe Autorität: daraus erklärt sich der Imperativcharakter der moralischen Gebote. Andererseits sind wir aber auch lebendige Glieder dieser Gesellschaft, sie lebt in uns, ist uns immanent, sie beschenkt uns mit den hohen Werten der Kultur, deren Hüterin sie ist, sie gibt uns im sozialen Kontakte neue seelische Kraft. Aus diesem Grunde ist uns die Gesellschaft nicht nur eine Autorität, sondern auch Gegenstand unserer Liebe und Hingabe. Und aus diesem zweiten Aspekt der Gesellschaft erklärt sich nun leicht, daß uns die kollektive Moral nicht nur als Befehl, sondern auch als das G u t e erscheint, nach dem wir streben und das wir zu verwirklichen suchen. Der Doppelcharakter der Moral erklärt sich also durch den von Dürkheim immer wieder hervorgehobenen doppelten Bezug des individuellen Menschen zur Gesellschaft.

Indessen ist hier nur eine sehr allgemeine Beziehung zwischen Moral und Gesellschaft hergestellt, nämlich nur zwischen Moral und „Gesellschaft überhaupt". Die Geschichte der Moral zeigt jedoch ferner, daß jede Gruppe, jede Sozialstruktur eine ihr eigentümliche Moral besitzt. Es gibt nicht eine Moral, sondern es gibt viele Moralen. Jede Gesellschaft hat die für sie notwendige Moral. Sie kann mit einer anderen Moral nicht leben, deswegen ist es auch unmöglich, Moralen aus einer Gesellschaft in eine davon unterschiedene zu verpflanzen. Moralen können nicht importiert werden, sondern müssen immer aus einer bestimmten Gesellschaftsstruktur erwachsen. Wie das vor sich geht, möge ein kleines Beispiel zeigen: In der hochdifferenzierten Arbeitswelt der modernen Gesellschaft wird es geradezu zu einer moralischen Forde-

rung, sich einem speziellen Berufe zu widmen. Die allseitige, sogenannte allgemeine Bildung wird in dieser Gesellschaftsstruktur allmählich fragwürdig. Wer vollends sich ganz der Bildung seiner Persönlichkeit widmen würde, ohne einen praktischen Beruf auszuüben, verfiele der allgemeinen Verachtung. Er würde als moralisch minderwertig gelten. Der von der öffentlichen Moral unsrer Zeit geforderte Menschentypus ist nicht der kultivierte Mensch früherer Gesellschaften, sondern der Arbeiter in der großen gesellschaftlichen Produktion, der Mensch „qui fait son service, trace son sillon“[23]). Nur diesen Menschentypus kann die gegenwärtige Gesellschaft brauchen, wenn sie fortexistieren will, daher erhebt sie ihn zum moralisch geforderten Persönlichkeitsideal. Also auch in Dürkheims Morallehre ist der moralische Wert nur ein getarntes Interesse, aber wohlgemerkt, es handelt sich hier um das Interesse der gesamten Gesellschaft.

Gibt es denn nun nicht aber neben dieser kollektiven Moral eine persönliche Sittlichkeit, neben den „Vorentscheidungen“ der vorgefundenen moralischen Regeln echte sittliche Entscheidungen der moralisch handelnden Person? Sind denn in der Tat alle sittlichen Werte durch die Gesellschaft geschaffen oder ist nicht vielmehr im menschlichen Gewissen die allein entscheidende Instanz allen sittlichen Handelns gegeben? Keineswegs. Auch die individuelle Moral ist durch die kollektive Moral vollkommen bestimmt, und selbst das Gewissen fällt durchaus nicht absolute Entscheidungen, sondern ist inhaltlich völlig von den moralischen Wertungen der gegenwärtigen Gesellschaft abhängig. Aber wir fragen weiter: Wenn jeder in der kollektiven Moral alle Entscheidungen schon vorfindet, wo bleibt dann die Autonomie der sittlich handelnden Person? Auch hier weiß sich Dürkheim zu helfen. Die Unterwerfung des handelnden Menschen unter die Regeln und Wertungen der kollektiven Moral wäre nur dann Heteronomie, wenn dem Menschen der Zusammenhang zwischen Gesellschaft und Moral und damit die soziale Notwendigkeit der Moral unbekannt geblieben wäre. Hat er sich aber von der tatsächlichen und notwendigen Gebundenheit aller Moral an die gesellschaftliche Struktur erst überzeugt, dann handelt er durchaus autonom. Die Einsicht macht ihn frei, und darum

---

[23]) É. Dürkheim, a.a.O. (Div. trav.) S. 5.

wird in Dürkheims Morallehre die Erkenntnis der sozialen Bedingtheit der Moral geradezu eine Forderung, ein Element der Moral selbst.

Schon in der moralischen Erziehung der Jugend muß diese soziologische Moral gelehrt werden, allerdings in einer Weise, daß die Moral dabei nichts von ihrer hohen Würde verliert. Die Rückführung der moralischen Werte auf die Gesellschaft bedeutet nach Dürkheims Meinung auch gar nicht eine Erweichung der moralischen Imperative oder eine Zerstörung ihres geheiligten Charakters[24]), den ihr die religiös begründete Moral immer zu erhalten wußte. Bei Lichte besehen, ist ja auch die moderne, soziologisch erklärte Moral nur eine neue Lesart der alten, religiös fundierten Moral; denn was sind denn die Gottheiten anderes als Symbole für die allmächtige Gesellschaft! Und damit taucht das letzte große Problem vor uns auf, die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Gesellschaft.

4. Die Religion.

In der Religionssoziologie fand das soziologische Schaffen Dürkheims seinen äußeren und in gewissem Sinne auch seinen inneren Abschluß; denn hier, wo er selbst das Heilige einer soziologischen Analyse unterwirft, setzt er seinen Bemühungen um Erforschung der gesellschaftlichen Wirklichkeit gleichsam die Krone auf, indem er die Götter entthront und die Gesellschaft zur Gottheit proklamiert. Er will keineswegs die Religion als Realität leugnen, aber er will beweisen, daß die Gottheiten nichts sind als Symbole der gesellschaftlichen Wirklichkeit, Hypostasierungen des sozialen Bewußtseins, der Gesellschaft. Er will zeigen, daß man sich bisher täuschte, wenn man den von der Gesellschaft ausgehenden

[24]) Das ist eine Anschauung, die lebhaftem Widerspruche begegnen wird; denn es ist doch wohl ein Unterschied, ob eine Religion oder Moral mit dem Anspruche auf absolute oder relative Geltung auftritt. Es hängt m. E. von der Bildungshöhe der Menschen ab, ob eine wissenssoziologische Erklärung der Werte ihrer Würde abträglich ist oder nicht. Deswegen, glaube ich, erweist man der „Gesellschaft" einen schlechten Dienst, wenn man, wie Dürkheim will, die wissenssoziologische Unterweisung gar zum Schulfach macht.

inneren, moralischen Zwang und ihre sonstigen Wirkungen einem Gotte oder mehreren Göttern zuschrieb. Aber nicht die Religion als solche ist ein Irrtum, sondern eben nur die Gottesvorstellung.

Als Beispiel für die soziologische Analyse der Religion wählt Dürkheim den Totemismus australischer Eingeborenenstämme. Er scheint ihm für diesen Zweck besonders geeignet zu sein, weil er aller Wahrscheinlichkeit nach die primitivste Form der Religion darstellt. Er wird daher am ehesten erkennen lassen, wie Religion entsteht und was ihr Wesen ausmacht. Daß es sich im Totemismus überhaupt um eine Religion handelt, hält er dadurch für bewiesen, daß sich in ihm die allen Religionen wesentliche Unterscheidung zwischen Heiligem und Profanem gleichfalls vorfindet. Es ist in ihm allerdings nicht die Rede von Gottheiten, spirituellen Wesen usw., die von manchen als unerläßlich für eine Religion angesehen werden. In Wirklichkeit wäre das eine allzu enge Auffassung von Religion, es gibt vielmehr Religionen ohne Gott (Beispiel: der Buddhismus). Am Anfang der Entwicklung der Religionen finden wir nicht Götter oder bestimmte Objekte (Tiere, Pflanzen usw.) als Gegenstände der religiösen Verehrung, sondern anonyme Kräfte. Auch im Totemismus ist es so. Die geheiligten Objekte (Totem-Symbol, Totem-Tier oder -Pflanze, Mitglieder des Clans) erhalten ihren heiligen Charakter eigentlich nur dadurch, daß sie sämtlich von einer solchen unpersönlichen Kraft durchdrungen sind. Mythologien oder gar ein persönlicher Gott sind Produkte einer späten Entwicklung. Der Totemismus dagegen ist beherrscht von dem Begriffe eines gleichsam göttlichen Prinzips, das den heiligen Gegenständen immanent ist. Ob diese Dürkheimsche Wesensbestimmung des Totemismus richtig ist, mögen die Ethnologen entscheiden. Was in unserem Zusammenhange allein wichtig ist, ist die Frage, in welcher Weise die Religion und die gesellschaftliche Wirklichkeit in Beziehung zueinander stehen, oder, im Hinblick auf die Analyse des Totemismus formuliert, wie die im Totemismus angenommene religiöse Kraft zu erklären ist.

Ein Hinweis auf die Lösung des Problems ist bereits enthalten in der Tatsache, daß im Totemismus ein enger Zusammenhang besteht zwischen Totem und sozialer Organisation. Die Einteilung in Stämme, Clans usw. wird ja gerade

durch die verschiedenen Arten des Totems bewirkt. Es liegt also die Vermutung nahe, daß zwischen Religion und Gesellschaft ein besonders inniges Verhältnis sich wird nachweisen lassen. In der Tat wissen wir ja auch schon, daß die Gesellschaft in der Dürkheimschen Konzeption alles besitzt, um auf das Individuum eine ähnliche Wirkung auszuüben, wie sie ein Gott auf die Gläubigen ausübt; „car elle est à ses membres ce qu'un dieu est à ses fidèles"[25]). Einen Gott stellt der Mensch sich vor als ihm überlegen, er fühlt sich von ihm abhängig. Er unterwirft sich seinen Geboten und den von ihm vorgeschriebenen Regeln des Verhaltens. In der gleichen Weise erlebt der Mensch die Gesellschaft. Wir haben ja gesehen, daß es ein wesentliches Merkmal der Gesellschaft ist, daß sie auf das Individuum, wenn auch vielfach nicht einen äußeren, so doch einen moralischen Zwang ausübt. Der Mensch verspürte ihn und versuchte sich davon Rechenschaft abzulegen. Da er den wahren Urheber dieses Zwanges, die Gesellschaft, nicht erkannte, schrieb er einem Gotte oder Göttern diese Wirkung zu. Aber die Parallele ist noch nicht vollständig. Beide, Gott und Gesellschaft, sind nicht nur Mächte, die man fürchtet, sondern die man auch liebt; denn der Gläubige wird durch seinen Gott getröstet, und der individuelle Mensch wird, wie früher gezeigt wurde, durch die Gesellschaft erhöht und reich beschenkt. Was also für den Gläubigen sein Gott, das ist für den Menschen die Gesellschaft.

Dürkheim bleibt jedoch bei einer so allgemeinen Betrachtung des Verhältnisses von Religion zu Gesellschaft nicht stehen, sondern er zeigt an seinem speziellen Beispiele des Totemismus, wie kollektives und religiöses Erleben geradezu identisch sind. Vor allem sind es die religiösen Feste dieser totemistischen Stämme, die diese soziologische Konzeption der Religion nahelegen. Diese religiösen Feiern vereinigen alle Mitglieder eines Clans oder Stammes, die sonst verstreut leben. Die auf diese Weise erfolgende Konzentration vieler Menschen führt zu eigenartigen Erscheinungen. Die Menschen leben bei diesen Zusammenkünften erst recht eigentlich auf, ihr Erleben erfährt eine mächtige Steigerung. Ja, man kann häufig bei diesen Festen Zustände von außer-

[25]) É. Dürkheim, a.a.O. (Formes élém.) S. 295.

ordentlicher, kaum vorstellbarer, hemmungsloser Wildheit beobachten. Alle Leidenschaften sind entfesselt, Gesänge und Tänze drücken die innere Erregung aus, und oft ereignen sich geradezu unerhörte Vorgänge. Die Schranken der sonst so sorgsam gehüteten moralischen Ordnung werden durchbrochen. Der Geschlechtsverkehr z. B. vollzieht sich im vollen Widerspruch zu den Regeln, die sonst für diese Handlung gelten. Alle Teilnehmer befinden sich in einem Zustande der Ekstase. Ein mächtiger Gefühlsrausch hat sich ihrer bemächtigt und läßt sie Welt und Mensch völlig anders empfinden als in normalen Zeiten. Jeder fühlt in sich neue Kräfte und hat das Gefühl, über sich selbst hinaus erhöht worden zu sein. Er hat den Eindruck, daß gewaltige Mächte von außen Einfluß auf ihn gewinnen. Und in der Tat täuscht sich hierbei der Eingeborene nicht. Er täuscht sich nur, wenn er diese Wirkungen dem Totem zuschreibt. Er weiß nichts davon, daß in Wirklichkeit aus der innigen seelischen Berührung von Menschen in großen Versammlungen dem einzelnen neue Energien zuströmen, die ihn total umformen. Tatsächlich ist es das kollektive Erleben, das ihn über sich selbst erhöht, neue Kräfte in ihn einströmen läßt und ihm das Bewußtsein gibt, in einer anderen als der gewöhnlich empfundenen Welt zu leben. Das ist die ewige Wahrheit, die jedes religiöse Erleben dem Menschen vermittelt: daß außer und über uns Individuen eine höhere Macht existiert, die uns überlegen ist, uns leitet und uns erhöht, nämlich die Gesellschaft. Der Gott aber „n'est que l'expression figurée de la société"[26]).

Die religiösen Vorstellungen und Gefühle entstehen also in der Ekstase der festlichen Guppenversammlung. Sie würden aber, da diese rauschartigen Zustände nicht andauern, bald verblassen, wenn sie nicht von Zeit zu Zeit wieder erneuert würden. Das kann jedoch nur unter den gleichen äußeren Umständen erfolgen, in denen sie ursprünglich entstanden sind. Auf diese Weise entsteht der Kultus. Er erzeugt wieder den Ueberschwang des kollektiven Erlebens, in dem sich der gemeinsame Glaube neu beleben kann. Ohne den Kultus würden die Götter allmählich sterben. Der Gläubige ist also nicht bloß von seinem Gott, sondern umgekehrt

[26]) Dürkheim, Formes élém., S. 323.

dieser auch von seinen Gläubigen abhängig. In Wirklichkeit handelt es sich natürlich auch hier wieder, wie wir jetzt schon wissen, um das Verhältnis Individuum—Gesellschaft. Oft genug hat Dürkheim betont, in welchem Maße das Individuum von der Gesellschaft abhängig ist, aber es darf darüber nicht vergessen werden, daß eben auch die Gesellschaft nur in den Individuen und durch die Individuen existiert[27]). Ihr Bestehen ist nur dann möglich, wenn sie in den einzelnen Bewußtseinen lebendig ist. Das zu bewirken, ist die soziale Funktion des Kultus, der religiösen Riten. Sie fassen die Menschen zu gemeinsamer Aktion und damit zu gemeinsamem kollektiven Erleben zusammen und rufen dadurch in den beteiligten Menschen einen bestimmten Seelenzustand hervor, ein Gefühl des Vertrauens, der Geborgenheit, der Sicherheit und Zuversicht. Der Mensch fühlt sich nicht mehr allein, in ihm entsteht wieder das Gefühl der sozialen Verbundenheit. In den gemeinsamen Kulthandlungen und den sie begleitenden Erregungen sozialer Gefühle findet das Individuum also wieder Anschluß an das kollektive Erleben und wird dadurch getröstet, wieder aufgerichtet und innerlich gestärkt. Auch hier zeigt sich also, worauf Dürkheim besonders im „Suicide" eindringlich hinweist, die gleichsam therapeutische Wirkung des sozialen Kontaktes. An andrer Stelle[28]) spricht Dürkheim einmal von einer „action dynamogénique", die von dem religiösen Leben ausgehen und die den wesentlichen Charakterzug der Religion ausmachen soll. Und hierin liegt zugleich auch der wahre, der primäre Sinn des Kultus. Seine eigentliche Funktion besteht darin, das kollektive Denken und Fühlen, das sich außerhalb des intimen sozialen Kontaktes festlicher Versammlungen abschwächt, immer wieder in periodischen Abständen zu aktivieren.

Aus dieser Wesensbestimmung der Riten, die genau so für primitive wie für höhere Religionen gilt, ergibt sich, daß der Kultus und nicht, wie viele meinen, das Dogma das wesentliche Element der Religion ist. Der Gläubige erwartet von der Religion nicht (durch ihr Dogma) neue Einsichten, nicht eine neue Welterklärung, sondern er erhofft und er-

[27]) Ebenda S. 317.
[28]) Dürkheim, a.a.O. (Bulletin 1913) S. 68.

hält von ihr neue Kraft. Sie wird ihm zuteil in den kollektiven Feiern, wie sie der Kultus vorschreibt. Deswegen steht der Kultus im Mittelpunkt der Religion. Religion ist nicht Theorie, sondern Praxis, Aktion, soziale Feier. Religion ist nichts andres als das in starkem kollektiven Erleben entstehende Gefühl von der Größe, Würde und Macht jener überindividuellen Realität, die uns alle umfängt, uns bereichert, uns zwingt, uns tröstet und uns wahrhaft erst zu Menschen macht: der Gesellschaft. Man sieht, Dürkheim hat keineswegs die religiöse Welt als Realität geleugnet. Seine „Aufklärung" wollte die Religion nicht zerstören sondern nur erklären, und zwar innerhalb der Grenzen der Erfahrung erklären. Er holte sie gleichsam vom Himmel auf die Erde nieder und baute sie in die gesellschaftliche Wirklichkeit als deren Selbsterhaltungssystem (Kultus!) ein. Religion war ihm nichts als Vergottung der Gesellschaft, seine Religionssoziologie wurde daher zu einer kühnen Apothese der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

DRITTES KAPITEL.

Die Gestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit durch den Menschen.

1. Möglichkeit und Grenzen einer bewußten Gestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

(Politik als Sozialtechnik)

Wir haben uns von Dürkheim die Besonderheit der gesellschaftlichen Wirklichkeit beweisen lassen, wir haben außerdem den institutionellen Charakter der sozialen Phänomene und einige ihrer Hauptformen kennengelernt, wir haben ferner gehört, daß die Gesellschaft dem Individuum überlegen und außer ihm sei, daß sie den Menschen forme und gestalte und fragen nun, ob nicht das Umgekehrte richtig, ob es nicht in Wirklichkeit der Mensch sei, der (als „Führer", Staatsmann u.s.w.) sich die Gesellschaft aufbaue und die Sozialstruktur im revolutionären Kampfe oder durch gesetzgeberische Akte in ihrer Form bestimme. Wir fragen also nach der Möglichkeit einer b e w u ß t e n Gestaltung der Gesellschaft durch den Menschen, d. h. nach der Möglichkeit der Politik. Diese Frage wird in jeder wirklichkeitsnahen Soziologie gestellt; denn es besteht ein innerer Zusammenhang zwischen politischem Wollen und gewissen Formen soziologischen Erkennens[1]). Nur wer ein Organ hat für das soziale Geschehen, nur wer eine lebensnahe Konzeption der gesellschaftlichen Wirklichkeit besitzt, kann wichtige soziologische Probleme (z. B. die Verteilung der Macht, die Verteilung des Reichtums, die Ideologien) sehen, und nur wer die gleiche Voraussetzung erfüllt, ist Politiker. Natürlich wird hier an den Politiker von Format gedacht, dessen politisches Wollen über die rücksichtslose Vertretung eigener Standes-

[1]) Daß auch Dürkheim diesen Zusammenhang durchaus sah, geht z. B. daraus hervor, daß nach seiner Meinung die Soziologie erst entstehen konnte, als eine alte soziale Ordnung sich auflöste. Erst als man die Veränderung der sozialen Welt am eigenen Leibe verspürte, sah man überhaupt die sozialen Phänomene. Und indem so die Gesellschaft sich selbst langsam zum Bewußtsein kam, entstand die Soziologie. Vgl. La Science franç. 1915. S. 48.

und Berufsinteressen hinausgeht. Dürkheim war ein Politiker dieser Art. Er empfand den Krisencharakter der gegenwärtigen sozialen Organisation, die er als einen Zustand der „anomie" kennzeichnete, und sann auf Abhilfe. „Il avait le sens et le goût de l'action"[2]). Schon früh beschäftigte er sich mit der „sozialen Frage"[3]), seine Vorlesungen über den Sozialismus legen davon Zeugnis ab. Aber sein durchdringender Verstand bändigte das politische Temperament, er wurde nicht Politiker, sondern Soziologe, ohne jedoch dabei sein großes Ziel, die politische Beherrschung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, aus dem Auge zu verlieren. Es war vielmehr gerade sein Plan, in der Soziologie das geistige Rüstzeug für die Erreichung dieses hohen Zieles zu schaffen. Er betreibt also Soziologie durchaus auch in praktisch-politischer Absicht, wie die folgende vielzitierte Stelle aus dem Vorwort des Buches über die Arbeitsteilung zeigt. „Mais de ce que nous nous proposons avant tout d' étudier la réalité, il ne s'ensuit pas que nous renoncions à l'améliorer: nous estimerions que nos recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif" (XXXIX).

Um aber einzusehen, daß eine ganz neue Wissenschaft nötig ist, um diese Einflußnahme auf die gesellschaftliche Struktur möglich zu machen, ist es zu allererst erforderlich, sich von der gesellschaftlichen Wirklichkeit die rechte Vorstellung zu machen. Staatsmänner und Theoretiker haben bisher immer geirrt, wenn sie annahmen, daß man die menschliche Gesellschaft nach Belieben formen könne. Sie stellten sich die Gesellschaft als eine plastische Masse vor, die man in willkürliche Formen kneten kann[4]). Das Gegenteil ist richtig; denn die gesellschaftlichen Phänomene sind, wie wir schon aus dem Vorhergehenden wissen, dem Gestaltungswillen des Menschen entzogen. „Elle (die Gesellschaft) est une réalité qui n'est pas plus notre oeuvre que le monde extérieur . . ."[5]). Wir haben uns die Gesellschaft also durch-

---

[2]) Fauconnet in Einleitung zu Dürkheim, Éducation et sociologie. S. 14.

[3]) Dürkheim, Socialisme. 1928. Einleitung von Mauß.

[4]) É. Dürkheim, Sociologie et sciences sociales. (De la méthode dans les sciences. Paris 1909/10.) S. 264.

[5]) Dürkheim, a.a.O. (Div. trav.) S. 235.

aus nach dem Vorbilde der Natur vorzustellen. In gleicher Weise wie die Natur ist die Gesellschaft ein in sich geschlossener Bereich, in dem feste Gesetze gelten[6]). Nicht die Willkür der Menschen regiert diesen sozialen Raum, sondern er ist von unpersönlichen sozialen Kräften beherrscht. Man denke beispielsweise an die Macht der Tradition, an Kollektivströmungen und -stimmungen, aber auch an die Gebote der Moral, der Mode, der öffentlichen Meinung usw. Dem Einfluß dieser sozialen Kräfte unterliegen wir genau so wie der Einwirkung der Naturkräfte. Dürkheim verkennt keineswegs, daß es sich um Kräfte verschiedener Art handelt, in der Natur um physische, in der Gesellschaft um seelisch-geistige oder wie er sagt, moralische Kräfte. Aber das Denkschema ist in beiden Fällen das gleiche, und auch die Gesellschaft begreift er eben als m o n d e social. Wer aber die Richtigkeit dieser Parallele bestreitet und etwa annimmt, daß große Führer und geniale Menschen die Gesellschaft formen, daß „Männer die Geschichte machen", der verkennt total das Wesen des Gesellschaftsprozesses. Nur dies eine will Dürkheim zugestehen, daß in diesen genialen Menschen wahrscheinlich in stärkerem Maße als im Durchschnittsmenschen ein Bewußtsein von dem sozialen Geschehen entsteht. Sie haben ein feineres Organ für die sozialen Strömungen, Tendenzen und Stimmungen, die den Gesellschaftskörper beleben, und sie wissen daher besser als die anderen, was an der Zeit ist[7]). Aber auf den Gang des Gesellschaftsprozesses haben sie keinen gestaltenden Einfluß, dieser vollzieht sich vielmehr nach festen Gesetzen[8]). Besonders im „Suicide" glaubt Dürkheim einige solcher Gesetze gefunden zu haben. Dieses Sozialphänomen des Selbstmordes erklärt er nicht, indem er auf die Motive der einzelnen Selbstmörder zurückgeht, sondern er führt es auf Einflüsse sozialer Faktoren zurück. An Hand vieler, vornehmlich statistischer Einzeluntersuchungen zeigt sich, daß ein geringer Integrationsgrad

---

[6]) Vgl. besonders É. Dürkheim, Sociologie et sciences sociales. (Revue philos. 1903.) S. 465/97.

[7]) Vgl. Dürkheim, L'Éduc. morale. S. 316 ff.

[8]) Das ist die gleiche fatalistische Geschichtsauffassung, wie sie heute Spengler vertritt. Die Geschichte rollt nach festen Gesetzen ab und uns bleibt nur übrig, uns mit Anstand und Würde mit dem Unvermeidlichen abzufinden.

der sozialen Gruppen ein Ansteigen der Zahl der Selbstmorde bedingt. Dieses „Gesetz" ermöglicht nun auch eine Einwirkung auf den Selbstmord; man braucht ja nur seine Ursachen zu beseitigen, um das Phänomen selbst damit zu vernichten. In diesem Falle ist also nur erforderlich, eine bessere, stärkere Integration der sozialen Gruppen herbeizuführen, um die Selbstmordziffer herabzusetzen. Dieses kleine Beispiel läßt uns nun auch begreifen, wie überhaupt eine Einwirkung auf die von festen sozialen Gesetzen beherrschte soziale Welt stattfinden kann. Wie technisches Handeln nur möglich ist, wenn man die Gesetze der Natur kennt, so ist gesellschaftsgestaltendes (= politisches) Handeln nur möglich, wenn man die Gesetze der sozialen Welt kennt. Es ist die Aufgabe der Soziologie, den Gesellschaftsprozeß bewußt zu machen und die Gesetze zu erforschen, nach denen er sich vollzieht. Dann kann man, wie auf jeder positiven Wissenschaft, so auch auf der Soziologie eine (soziale) Technik aufbauen. Was Dürkheim also vorschwebt, das ist die Idee einer rationalen Sozialtechnik. Unter „rational" ist aber nicht die Vernunft des einzelnen Menschen zu verstehen, sondern die Einsicht der soziologischen Wissenschaft. Wir können also auch sagen, daß er mit Hilfe der Soziologie eine wissenschaftliche Politik begründen will. Aber selbst diese so sorgsam vorbereitete Politik kann die Gesellschaft nicht von Grund aus aufbauen und konstruieren; denn der Gesellschaftsprozeß vollzieht sich ganz von selbst, ganz ohne Zutun des Menschen. Selbst die Kenntnis aller sozialen Gesetze vorausgesetzt, kann der politisch handelnde Mensch die Gesellschaft nur in einer Richtung umgestalten, in der sie sich von selbst entwickelt haben würde. Er kann also durch sein Eingreifen nur Umwege des Gesellschaftsprozesses vermeiden und schmerzhafte Konflikte ausschalten, die sich vielleicht eingestellt hätten, wenn ohne eine auf wissenschaftlicher Einsicht fußende politische Führung die Gesellschaft sich in ihrer Entwicklung selbst überlassen geblieben wäre. Der politisch handelnde Soziologe ist also im Gestaltungsprozeß der Gesellschaft nicht ganz in die Rolle eines passiven Zuschauers gedrängt, aber seiner Tätigkeit sind enge Grenzen gezogen, und er kann im sozialen Werden gleichsam nur die Rolle des Geburtshelfers spielen und neue soziale Struk-

turen, die durch die alte soziale Verfassung hindurch zur Welt kommen wollen, entbinden helfen.

In dieser Konzeption der Gesellschaft zeigt sich, daß jene Kritiker Dürkheims nicht ganz im Unrecht sind, die ihn einer naturwissenschaftlichen Soziologie zeihen. Er hat dieses Bild der Gesellschaft bewußt in Anlehnung an die Naturwissenschaften[9]) konstruiert, da er glaubte, daß nur durch die Einführung des „deterministischen Prinzips" (des Gesetzesdenkens) die Lehre von der Gesellschaft zu einer echten Wissenschaft (science!) werden könne. Diese naturwissenschaftliche Gesellschaftsauffassung ist auch keineswegs nur eine Jugendsünde, wie man vielleicht vermuten könnte, da er sich in seiner Frühzeit stärker an das Vorbild der Naturwissenschaften anschloß als in späteren Jahren, sondern er hat sie bis zu seinem Ende festgehalten, wie man sich beispielsweise in seinem letzten Buche[10]) überzeugen kann, wo er mit bitterem Spott die seiner eigenen widersprechende Gesellschaftsauffassung mit der Art vergleicht, wie der Primitive (im Gegensatz zu unserem wissenschaftlichen Weltbilde) die Natur begreift. Gleichwohl irrt hier Dürkheim. Die Gesellschaft ist nicht von Gesetzen nach Art der Naturgesetze beherrscht, sondern ist der Raum des organisierten politischen Willens. Dieser Wille wird organisiert durch die großen Führer. Aber Dürkheim sah ja das Problem des Führers gar nicht, er konzipierte nur den Sozialtechniker. Es scheint, daß der Grund für seine irrtümliche Auffassung der Gesellschaft in der sozialen Struktur seiner Zeit zu suchen ist, die, wenn sie auch seine Gesellschaftskonzeption keineswegs rechtfertigte, so doch nicht sie so offensichtlich Lügen strafte wie unsere soziologische Erfahrung der letzten beiden Jahrzehnte. Zwar stand auch Dürkheim unter dem Eindruck der „défaite"

[9]) Ich will hier unentschieden lassen, ob diese naturwissenschaftliche Konzeption der Gesellschaft (soweit es sich um ihre Umgestaltung handelt) mehr auf den rationalistischen Gesetzesglauben des 19. Jahrhunderts zurückzuführen ist, oder eine Ideologie von Dürkheims konservativer Grundhaltung darstellt, die ihn mit ihrer Abneigung gegen jeden neuerungssüchtigen Radikalismus unbewußt zu der eigentümlich asketischen Konzeption der Politik gedrängt haben könnte. Auch hier wäre dann das Paretosche Schema erfüllt, das die sozialen Theorien nur als rationale Verkleidung von Wünschen auffaßt.

[10]) Dürkheim, a.a.O. (Formes élém.) S. 37.

von 1870/71, aber die soziale Innenstruktur des französischen Volkes war dadurch nicht erschüttert worden. Im Zeitalter des Marsches auf Rom, des Fünf-Jahr-Planes und der nationalsozialistischen Revolution dagegen, in einer Zeit, wo die Gesellschaft in allen Fugen kracht und auf den Straßen der Riesenstädte die Sturmtrupps der revolutionären Massen Aufstellung nehmen, denkt der Soziologe anders über die politische Gestaltung der Gesellschaft. Aber es scheint, daß unsere Konzeption der Gesellschaft als eines Raumes des politischen Willens wiederum nur für unsere Zeit gelte, und die Dürkheimsche Auffassung für Zeiten sozialer „Sekurität" die richtigere, unsere dagegen verfehlt sei. Der Schein trügt jedoch; denn auch in ruhigen Zeiten ist die Gesellschaft der Raum, der vom menschlichen Willen beherrscht ist; nur eben will der Mensch nicht immer revolutionieren. Es gibt Zeiten, in denen der Mensch die alten Ordnungen willig anerkennt, auch wenn er der Zukurzgekommene ist, und es wäre ein grundsätzlicher Irrtum anzunehmen, daß jeder aus seiner sozialen Situation herausbegehre und „arrivieren" wolle.

2. *Das Grundgesetz der historisch-sozialen Entwicklung.*

(Das geschichtsphilosophische Element der Soziologie.)

Stellt man nun die Frage, welches diese Gesetze eigentlich sind, die die soziale Welt bewegen, so wird man mit verdächtiger Eile die Antwort erhalten, daß natürlich jetzt, wo die Soziologie noch in den Kinderschuhen stecke, diese Gesetze noch fast völlig unbekannt seien. Immerhin hat Dürkheim geglaubt, in seinem „Suicide" einige solcher „véritables lois" gefunden zu haben. Jedoch handelt es sich hier um Gesetze geringerer Bedeutung. Dagegen ist es ihm auch gelungen, das eigentliche „Gravitationsgesetz der sozialen Welt"[11]) aufzufinden, und zwar schon in seiner ersten größeren Schrift, dem Buche über die Arbeitsteilung. Es gehörte lange Zeit zum Ehrgeiz eines jeden Soziologen, ein solches fundamentales Gesetz der Gesellschaftsentwicklung zu finden,

[11]) Dürkheim, a.a.O. (Div. trav.) S. 330.

und auch in Dürkheims „Gesetz" handelt es sich darum, den Entwicklungsgang der menschlichen Gesellschaft von Adam und Eva bis zur Gegenwart auf eine kurze Formel zu bringen. Dieses Gesetz weist in seiner logischen Eigenart eine enge Verwandtschaft mit dem die deutsche Soziologie beherrschenden Tönnies'schen Entwicklungsschema[12]) auf. Beide behaupten, daß es im historisch-sozialen Werden zwei große Gesellschaftsstrukturen gibt, die aufeinander folgen in der Weise, daß sich die eine Struktur allmählich zersetzt und auflöst und die andere ebenso allmählich sich konstituiert. Für Dürkheim sind diese beiden Gesellschaftsstrukturen, die wir jetzt eingehender betrachten wollen, vor allem dadurch charakterisiert, daß jede eine ihr eigentümliche, besondere Form der gesellschaftlichen Verbundenheit, der solidarité, besitzt. Wenn man nun aber den Vergleich dieser beiden Arten der gesellschaftlichen Verbundenheit durchführen will, so sieht man sich vor ein ernstes Problem gestellt, nämlich, wie man es bewerkstelligen soll, zwei rein seelisch-geistige Tatbestände miteinander zu vergleichen oder sie gar quantitativ gegeneinander abzuwägen. Die Lösung dieses Problems ist möglich auf Grund der Tatsache, daß sich Kollektivseelisches objektiviert. Das objektive Symbol für die gesellschaftliche Verbundenheit ist das Recht. Jede Form der solidarité drückt sich im Recht aus, und man kann daher von diesem auf jene zurückschließen. Es ist außerdem noch nötig, auch im Recht zwei voneinander grundsätzlich verschiedene Arten zu finden, die den beiden Arten der gesellschaftlichen Verbundenheit entsprechen. Zu diesem Zwecke muß man sich auf das Wesen des Rechts besinnen. Recht ist ein durch eine Sanktion geschützte Regel des Verhaltens. Nach dem Charakter der Sanktionen lassen sich die beiden gesuchten Arten des Rechts unterscheiden. Es gibt eine Sanktion, die darin besteht, den Gesetzesübertreter zu strafen und damit in irgendeiner Form zu schädigen, und eine andere, die lediglich die Wiederherstellung des gestörten Rechtszustandes verlangt (restitutive Sanktion). Die erste Form der Sanktion zeigt das Strafrecht, die zweite das Zivilrecht, Handelsrecht usw. Nun lehrt die Rechtsgeschichte, daß die erste der beiden verschiedenen Gesellschaftsstrukturen fast ausschließlich vom Strafrecht

[12]) Gemeinschaft und Gesellschaft.

beherrscht ist, während in der zweiten das Recht mit restitutiver Sanktion sich ungeheuer entwickelt und das Strafrecht stark zurückdrängt. Da aber Verbrechen und Strafe, wie wir schon aus dem ersten Kapitel wissen, in innigem Zusammenhange mit dem Kollektivbewußtsein stehen, so kann man aus der durch die Rechtsgeschichte bewiesenen Entwicklung des Rechts den Schluß ziehen, daß die in der früheren Gesellschaftsstruktur herrschende Form der gesellschaftlichen Verbundenheit in einem außerordentlich stark entwickelten Kollektivbewußtsein bestand. Es war der gemeinsame Glaube, der die Menschen zusammenhielt. Der einzelne hatte die kollektiven Regeln peinlichst zu beachten, individuelle Abweichungen von der kollektiven Norm wurden mit schwersten Strafen belegt. Das ist allerdings nicht so zu verstehen, als ob damals das Individuum mit brutaler Gewalt unterdrückt worden wäre; richtig ist vielmehr, daß es noch gar nicht existierte; denn es bestand zwischen den einzelnen Menschen in jeder Hinsicht eine große Aehnlichkeit. Das ist auch verständlich; denn Gesellschaften von diesem ersten Gesellschaftstypus sind meist sehr klein. Die heute noch lebenden primitiven Völker sind das beste Beispiel für diese erste Form der gesellschaftlichen Verbundenheit. Die Menschen leben hier in kleinen Gruppen, und wenn sich größere Verbände bilden, dann behalten die einzelnen Gruppen fast vollkommen ihre Selbständigkeit. Sie stehen wie die Segmente eines niederen Organismus nebeneinander. Deswegen nennt Dürkheim diese bisher gekennzeichnete Gesellschaftsstruktur die „structure segmentaire". Dieses Bild der Gesellschaft ändert sich aber mit dem Moment, wo die Bevölkerungszahl merklich zu steigen beginnt. Die leeren Räume, die gleichsam zwischen den kleinen Einzelgesellschaften lagen, verlieren ihren Charakter der Undurchdringlichkeit. Wachsende Bevölkerung, zunehmende Beweglichkeit der Bevölkerung, vornehmlich in Form von Binnenwanderungen, Uebergang zur Landwirtschaft, Städtebildung und Ausbau großer Verkehrswege sind einige der Stationen der nun einsetzenden Entwicklung. Die damit verbundene Ausweitung des Marktes verursacht aber auch heftige Konkurrenz zwischen Menschen, die früher gar nicht miteinander in Berührung kamen. Dieser Konkurrenzkampf endet entweder mit der Vernichtung des Schwächeren, oder er findet eine milde und versöhnliche

Lösung, indem die beiden Konkurrenten sich beide und zwar in verschiedener Richtung weiter spezialisieren. So entwickeln sich die zunächst bescheidenen Anfänge der Arbeitsteilung, die übrigens bis in die „structure segmentaire" zurückreichen, mit wachsender Bevölkerung in stürmischem Tempo. Es stellt sich mit der Veränderung in der Bevölkerung aber auch eine andere Wirkung ein, nämlich eine starke Abschwächung des Kollektivbewußtseins. Fällt deswegen die Gesellschaft, deren Zusammenhalt wir ja gerade durch das Kollektivbewußtsein gewährleistet sahen, auseinander? Keineswegs; denn mit der Entwicklung der Arbeitsteilung hat sich die Sozialstruktur vollkommen geändert. Natürlich vollzieht sich der Umwandlungsprozeß nur langsam, aber es ist doch mit der Arbeitsteilung ein ganz neues Prinzip in die soziale Welt eingetreten, das von nun ab mehr und mehr zum beherrschenden Bauprinzip des gesellschaftlichen Gefüges wird. Aus der „structure segmentaire" ist die „structure organique" geworden. Jeder hat in dieser neuen Gesellschaft eine bestimmte Funktion, die wegen ihres speziellen Charakters immer zur Kooperation mit anderen zwingt. Gerade diese Einsicht, diese Erkenntnis der Notwendigkeit der Zusammenarbeit, macht die Arbeitsteilung zur Quelle einer neuen Art gesellschaftlicher Verbundenheit. Man sollte nicht nur andauernd auf die nachteiligen Folgen der Arbeitsteilung aufmerksam machen, die, weil sie jedem nur eine eng begrenzte Funktion zuweist, zu einer Verarmung des Menschen führen soll. Diese nachteilige Wirkung, wenn sie gelegentlich auch zu befürchten ist, wird vollkommen kompensiert, wenn sich jeder bewußt ist, daß seine Funktion Glied ist in einem großen gemeinsamen Werk, daß sie also, sie mag noch so einfältig und gering sein, nicht sinnlos, sondern notwendig ist. Dann bewirkt die Arbeitsteilung nicht eine seelische Verarmung des Menschen, sondern sie führt zu einem ganz neuartigen Sozialgefühl. Nicht mehr die imperative Kraft des gemeinsamen Glaubens (des Kollektivbewußtseins) verbindet jetzt die Menschen, sondern die Tatsache und das Bewußtsein, daß sie differenzierte Glieder in einem großen Organismus sind. Diese Form der gesellschaftlichen Verbundenheit nennt Dürkheim daher „solidarité organique", die andere „solidarité mécanique", weil sie mit ihrer bedingungslosen Unterordnung der Individuen unter das Kollektivbewußtsein daran erinnert, wie unter-

einander gleiche Moleküle rein mechanisch zu einem Körper vereinigt sind. Diese Namengebung ist, wenn auch nicht gerade glücklich, so doch einwandfrei; denn sie soll den Gegensatz der beiden Arten gesellschaftlicher Verbundenheit lediglich veranschaulichen am Gegensatz zwischen der Struktur eines hochdifferenzierten Organismus und derjenigen eines unorganischen Körpers, keineswegs soll aber, wie Dürkheim besonders bemerkt, die Bezeichnung solidarité mécanique zum Ausdruck bringen, daß hier die Gesellschaft lediglich durch mechanische Kräfte zusammengehalten werde.

Uns wird an diesem Entwicklungsgesetz besonders interessieren, daß Dürkheim einen scharfen Blick für die großen Strukturen der Gesellschaft zeigt, und vor allem, daß er hier die Gesellschaft wieder in einer neuen Weise begreift. Er konzipiert die moderne Gesellschaft als die Berufs- und Arbeitswelt des Hoch-Industrialismus, als die Werkgemeinschaft aller Schaffenden. Diese Konzeption ist im Vergleich zu den bisher vorgefundenen durchaus neu. Allerdings handelt es sich in ihr nicht um das Wesen d e r menschlichen Gesellschaft, sondern um das Wesen einer bestimmten h i s t o r i s c h e n Strukturform der Gesellschaft. Vor seinem geistigen Auge ersteht schon das Bild einer Gesellschaft, in der alles gesellschaftliche Leben Berufsleben ist, „où notre organisation sociale et politique aura une base exclusivement ou presque exclusivement professionelle"[13]). Ferner ist an diesem Entwicklungsgesetz wichtig, daß es die Entwicklung als nur bedingt durch die Vorgänge im Gesellschaftskörper (der Bevölkerung) ansieht. Nicht die Ideen und Wünsche der Menschen führen die Entwicklung zur arbeitsteiligen Gesellschaft herbei. Diese Entwicklung der sozialen Arbeit und damit die Entwicklung der Zivilisation ist nicht erstrebtes Ziel, sondern lediglich Wirkung kausal wirkender Faktoren.

Im ganzen gesehen stellt dieses Entwicklungsgesetz den geschichtsphilosophischen Einschlag in Dürkheims Soziologie dar. Aber ebensowenig wie das geschichtsphilosophische fehlt in seiner Analyse der historisch-sozialen Wirklichkeit das utopische Element: neben der Analyse der realen Gesellschaft finden wir in seiner Soziologie auch ein Bild von der idealen Gesellschaft[14]).

[13]) Dürkheim, a.a.O. (Div. trav.) S. 167.
[14]) Vgl. Div. trav.; livre III, chapitre II.

3. Die ideale Gesellschaft.

(Das utopische Element der Soziologie.)

Das Entwicklungsgesetz der Gesellschaft hat gezeigt, daß die Teilung der sozialen Arbeit der beherrschende Charakterzug der modernen Gesellschaft ist. Dürkheims Gesellschaftsideal ist nun nichts anderes als diese moderne arbeitsteilige Gesellschaft, aber geläutert und gesteigert zum reinen Typus. Diese ideale Gesellschaft ist das ferne Ziel der gesellschaftlichen Entwicklung, das sich jedoch aus ihrem bisherigen Verlaufe bereits erkennen läßt. In dieser Gesellschaft muß nicht bloß jeder eine bestimmte Funktion haben, sondern er hat die Funktion, die seinen Anlagen und seinen Neigungen entspricht. Andernfalls würde er ja aus dieser sozialen Lage herausbegehren, und wenn sich diese Fälle häuften, wäre die soziale Ordnung gefährdet. Natürlich gab es und gibt es Gesellschaften (z. B. Kasten-Gesellschaften), wo diese Bedingung nicht erfüllt ist, wo also nicht jedem jeder Beruf zugänglich ist. Selbst die Berufe werden hier vielfach vererbt, eine rechte solidarité kann aber hierbei nicht entstehen, weil eben die Freiheit der Berufswahl fehlt. Die Menschen werden hier mehr oder weniger zu ihren Berufen gezwungen. Nur wenn jeder äußere Zwang fehlt, wird sich jedes Individuum die Funktion auswählen, die seiner Kraft entspricht, und es wird dann Einklang entstehen zwischen Fähigkeit und sozialer Funktion. Eine für alle Menschen gleiche Ausgangslage ist allerdings selbst dann noch nicht vorhanden, wenn auch Vererbung von Beruf und sozialer Stellung nicht mehr existiert. Die Ungleichheit der äußeren Bedingungen im sozialen Kampfe dauert fort, vor allem ist dabei an die Erblichkeit der Vermögen zu denken. Am Dürkheimschen Ideal der arbeitsteiligen Gesellschaft gemessen, ist selbst diese Institution noch eine Anomalie. Aber sie wird sicher einmal verschwinden, um dem idealen Zustande der égalité Platz zu machen. Wohlgemerkt, es handelt sich dabei immer nur um die Gleichheit der äußeren Bedingungen im Existenzkampfe, nicht um Gleichheit in jeder Hinsicht. Das wäre ganz unmöglich; denn die fortschreitende Arbeitsteilung schließt ja gerade eine wachsende Ungleichheit ein. Die einzelnen Sozialfunktionen sind voneinander verschieden, und es gibt sogar

eine Hierarchie dieser Funktionen. Aber darin liegt keine Ungerechtigkeit; denn jeder darf sich ja den Platz in der Gesellschaft suchen, der seinen Fähigkeiten entspricht. Die Ungerechtigkeit beginnt erst da, wo es ökonomische Ungleichheiten „von Geburt" gibt. Die Beseitigung dieser Ungleichheiten ist eine Lebensfrage der arbeitsteiligen Gesellschaft. Für die Gesellschaft mit „structure segmentaire" (und solidarité mécanique) würde aus ihnen kein Nachteil entstehen; denn diese gesellschaftliche Struktur ist ja durch das Kollektivbewußtsein fest zusammengehalten. In der arbeitsteiligen Gesellschaft dagegen erwächst die gesellschaftliche Verbundenheit überhaupt erst aus der Arbeitsteilung. Alles, was diese entstellt und gefährdet, muß auch den gesellschaftlichen Zusammenhalt gefährden. Nur also, wenn jedem Menschen die seiner Befähigung entsprechende (und daher ihm zustehende) soziale Funktion zugänglich ist, nur wenn alle Menschen unter den gleichen äußeren Bedingungen in die Arbeitswelt der modernen Gesellschaft eintreten, werden sich die Teilarbeiter zum Ganzen der gesellschaftlichen Arbeit willig zusammenfügen, und nur so ist der Zusammenhalt der Gesellschaft, die solidarité organique, verbürgt. Deswegen muß sich die Gesellschaft dem idealen Zustande der Gleichheit (in dem oben angegebenen Sinne) immer weiter annähern. Ueber die einzelnen Stufen dieser Entwicklung äußert sich Dürkheim auch im „Suicide" (S. 277—279) noch einmal. Die Erblichkeit der Funktionen ist größtenteils aus der Gesellschaft verschwunden, nur die Erblichkeit der Vermögen ist gegenwärtig noch eine gültige Institution. Wenn auch dieser letzte Rest der äußeren Ungleichheit der Menschen abgeschafft werden würde, dann wäre die gerechte Gesellschaft verwirklicht. Aber es bliebe doch, wendet er sich selbst ein, die Ungleichheiten der Begabung und Leistung, und er stellt sich hier sogar schon die durch die soziale Entwicklung in Sowjet-Rußland heute so aktuelle Frage, ob man nicht im Namen der Gerechtigkeit in der Beseitigung der Ungleichheiten noch weiter gehen und auch die Produkte der gesellschaftlichen Arbeit an alle in gleichen Rationen verteilen müsse, ungeachtet der Tatsache, daß die Arbeiter alle verschieden fleißig und verschieden begabt sind, also auch verschiedenwertigen Anteil an der Gütererzeugung haben.

Diese Betrachtungen und Ueberlegungen Dürkheims zeigen, daß er durchaus auch einen Blick für den ökonomischen Aspekt der Gesellschaft hatte. Von dieser Seite gesehen ist in der Tat die soziale Hauptfrage, die übrigens ein Zentralproblem jeder Soziologie sein sollte, die Frage der Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums. Um Probleme dieser Art behandeln zu können, muß eine jede Soziologie, die den Ehrgeiz hat, die gesellschaftliche Wirklichkeit zu erfassen, wesentliche Teile der Sozialökonomie mit umfassen, sonst ist sie lückenhaft.

Vor allem bietet sich dem Soziologen dieser ökonomische Aspekt in der modernen Gesellschaft, und diese Einsicht blieb Dürkheim keineswegs verborgen. Er begriff ja, wie wir wiederholt sahen, die moderne Gesellschaft als Arbeitswelt, in der der B e r u f zum entscheidenden Sozialphänomen wird. Dieser Tatsache Rechnung zu tragen und die heutige Gesellschaft auch nach Berufen zu organisieren, das war ein Hauptziel seines praktisch-politischen Strebens, und es gewann feste Gestalt in seinen Vorschlägen zur Reorganisation der Berufsgruppen[15]).

4. Analyse und Organisation der gegenwärtigen Gesellschaft.

(Die Berufsgruppen.)

Diese Idee der Berufsgruppen spielte in der Frühzeit seiner soziologischen Forschungsarbeit eine beträchtliche Rolle. In den späteren Jahren dagegen scheint sie gegenüber Arbeiten rein philosophischen Charakters für ihn an Interesse verloren zu haben. Die Erneuerung der Berufsgruppen erschien ihm als wichtigstes Mittel, um die Mängel der gegenwärtigen Sozialstruktur zu beseitigen; denn er empfand die Gegenwart (und welcher Soziologe, der auf sich hielt, hätte das nicht getan!) als einen Zustand krisenhafter Erschütterung und bezeichnete ihn als „anomie". Ein äußerer Ausdruck dafür ist das sprunghafte Ansteigen der Selbstmordziffer. Selbstmord aber, das erwähnten wir schon einmal

[15]) Vgl. Einleitung von „Div. trav.", 2. Aufl., und Schluß von „Suicide".

am Anfang dieses Kapitels, ist im Regelfalle immer darauf zurückzuführen, daß die betreffenden Individuen nicht stark genug in Gruppen eingegliedert sind. So besteht denn auch die eigentliche Krise der heutigen Gesellschaft darin, daß ein weiter Bezirk des sozialen Lebens, die Sphäre der ökonomisch-industriellen Beziehungen, noch nicht in einem organisierten Gruppenleben feste Gestalt bekommen hat. Unser industrielles Leben befindet sich dauernd in einem latenten Kriegszustande; die Interessen der einzelnen Berufszweige, und vor allem die Interessen der Arbeitgeber und -nehmer platzen ständig aufeinander, und immer triumphiert das Recht des Stärkeren. Der Advokat, der Beamte, der Arzt, der Gelehrte und der Priester haben eine Berufsmoral, das Verhältnis von Unternehmer zu Arbeiter dagegen ist durch keine Berufsmoral geregelt. Es gibt nur einige sehr allgemeine und dazu noch durchaus unverbindliche Anweisungen der öffentlichen Meinung, etwa, daß der Unternehmer seine Arbeiter nicht zu sehr ausbeuten soll, daß der Arbeiter dem Unternehmer dafür, daß er ihn beschäftigt, dankbar sein möge u.s.w. Es fehlen hier also feste, bestimmte Regeln, es fehlt eine verbindliche Berufsmoral. Sie zu schaffen, das ist eine der vornehmsten Aufgaben der zu organisierenden Berufsgruppen, die alle in einem bestimmten Beruf tätigen Menschen zusammenfassen sollen. Die Schaffung dieser Berufsgruppen ist ein außerordentlich dringendes Problem gerade deswegen, weil in den letzten 200 Jahren die industrielle Sphäre sich innerhalb der Gesellschaft mehr und mehr ausgebreitet hat. Der einzelne Mensch bringt ja auch die meiste Zeit des Tages im beruflichen Leben zu. Die Familie verliert dabei an Einfluß, und die Berufsgruppe hat ihre Nachfolge anzutreten. Beide Gruppen haben eine gewisse Aehnlichkeit miteinander; denn in früheren bäuerlichen Verhältnissen war ja die Familie selbst Berufsgruppe. Mit der Veränderung der Wirtschaft, der Entstehung des Handwerks und später der großen Industrie änderte sich das Bild, und das berufliche Leben spielte sich von nun ab fast ganz außerhalb des Hauses ab. Für dieses außerfamiliäre Leben gilt es einen neuen Rahmen zu schaffen, das ist die Berufsgruppe. Sie darf nicht nur ein Zweckverband sein, sondern sie muß in allem durchaus familiären Charakter tragen. In ihrem Schoße wird sich eine neue Moral, eine Berufsmoral und ein Berufsrecht

entwickeln. Aber die Berufsgruppe wird ihren Mitgliedern nicht bloß mit Forderungen gegenübertreten, sie hat auch die Aufgabe, ihnen eine neue Heimat zu sein, sie zu fördern und in Fällen der Not zu unterstützen. Auch politischen Einfluß würden diese Berufsgruppen bekommen; denn ihnen steht es zu, dem Staate gegenüber das Recht des Berufes zu vertreten.

Wenn man sich nun alle Berufe in solchen Berufsgruppen organisiert denkt, dann begreift man, wie Dürkheim davon eine totale Aenderung der sozialen Struktur erwartet. Die Gliederung des Staates in Territorialgruppen würde durch eine Gliederung in Berufsgruppen, die gleichsam horizontale durch eine vertikale Gliederung ersetzt werden. Das trage, meint Dürkheim, nur den bereits vollzogenen realen Veränderungen Rechnung; denn in unserer industriellen Gesellschaft sind die Menschen mit ihren Lokalgruppen nicht mehr eng verbunden, die Bindungen an unsere Berufe sind weit stärker.

Dies mag genügen, um eine Vorstellung von Dürkheims praktisch-politischen Plänen zu geben. Man sieht, trotz seines (theoretisch) engen Begriffes von Politik ist er in der politischen Praxis nicht gerade anspruchslos. Man sieht ferner, mit welchem Eifer er der Politik der Gegenwart zugewandt ist. Natürlich ist damit nicht jene kleinliche parlamentarische Politik gemeint, die ihm immer widerwärtig war, sondern jenes Suchen nach dem Geist der Zeit, nach dem Wesen der heutigen Gesellschaftsverfassung. Er beweist damit, daß seine Soziologie gegenwartsverbunden sein will. Die Soziologie ist nicht bloß von theoretischem Interesse, sie soll vielmehr die Aktion vorbereiten und die richtige Organisation der Gesellschaft möglich machen. Unter Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit versteht er daher vor allem auch die Analyse von Staat und Gesellschaft der Gegenwart, wie er selbst in einem Buche erklärt, das sich mit der Religion australischer Eingeborener beschäftigt. „La sociologie . . . . a, avant tout, pour objet d'expliquer une réalite a c t u e l l e , proche de nous, capable, par suite, d'affecter nos idées et nos actes . . . ."[16]).

[16]) Dürkheim, a.a.O. (Formes élém.) S. 2.

SCHLUSS.

Wir sind am Ende und wollen uns nun rückschauend noch einmal den eigentümlichen Charakter der Dürkheimschen Gesellschaftsauffassung und Gesellschaftslehre vergegenwärtigen. Zunächst sei die Frage erörtert, wie eine Soziologie aussehen muß, deren Objekt die von Dürkheim geschaute gesellschaftliche Wirklichkeit ist. Eins ist sofort klar: diese Soziologie ist ein Monstrum. Denn Dürkheims „gesellschaftliche Wirklichkeit" umfaßt ja nicht nur die sozialen Verbände, sondern zu ihr gehören auch alle geistigen Gehalte sozialen Ursprungs, die Religion, das Recht, die Moral, die Kunst u.s.w. Mit Entschiedenheit wendet sich Dürkheim daher gegen Simmels radikale Trennung von sozialer Form und kulturellem Inhalt. Recht, Religion, Kunst u.s.w. dürfen aus der Soziologie nicht ausgeschlossen werden; denn sie bilden ja den wesentlichen Gehalt der Gesellschaft[1]). Durch Simmels höchst geistreiche Definition der Soziologie ist zwar der wissenschaftstheoretischen Forderung nach einem originalen Objekte der Soziologie genügt, aber diese Gesellschaftslehre enthält gerade nicht, was wir täglich als gesellschaftliche Wirklichkeit erleben. Von dieser Konzeption der gesellschaftlichen Wirklichkeit aber geht Dürkheim aus. Ihn treibt nicht die Sorge des Professors, der für sich in der weiten Ebene der Wirklichkeit ein noch nicht beackertes Stückchen Land sucht. Ihn schrecken auch keine wissenschaftstheoretischen Bedenken; denn er hat ein lebendiges und reiches Totalbild der menschlichen Gesellschaft, und sein einziges Verlangen ist, es begrifflich zu bewältigen. In Simmel muß er daher seinen Gegner sehen; denn dieser will ja alles, was Dürkheim als die lebendigen Kräfte der Gesellschaft ansieht, Religion, Recht, Moral u.s.w., den Spezialwissenschaften überlassen. Dürkheim dagegen empfindet die ungeheure Komplexität und den unerhörten Kräftereichtum der Gesellschaft, und er betrachtet es als seine Aufgabe, alle Soziologen eindringlich darauf hinzuweisen. Wir wissen von ihm selbst[2]), daß er die „Année sociologique" vor allem

[1]) Vgl. besonders Dürkheim, a.a.O. (Rev. philos. 1903) S. 465 ff.
[2]) Dürkheim, Vorrede zu C. Bouglé, Essais sur le régime des castes.

zu diesem Zwecke geschaffen hat. Wenn man also durch seine Bücher noch nicht belehrt ist, so kann man sich in dieser Zeitschrift davon überzeugen, daß seine Konzeption der Gesellschaft universal ist, universal in des Wortes anspruchsvollster Bedeutung.

Gleichwohl aber wurde seine Soziologie nicht etwa nur eine Enzyklopädie, sondern auch ein System, ein einheitliches Gefüge, wenn auch das System nur angelegt, nicht durchgeführt ist. Ein soziologisches System entsteht ja, wie wir schon in der Einleitung erfahren haben, immer dann, wenn eine in sich widerspruchslose und fruchtbare Konzeption der Gesellschaft mit der erforderlichen Energie im Prozesse jahrelanger Forschung „auseinandergedacht" wird. Das geschaute Bild der Gesellschaft muß aller soziologischen Forschung als Leitstern dienen. Wie dem kämpfenden Antäus die Erde, so gibt dem forschenden Soziologen seine Gesellschaftsvision immer wieder neue Kraft. Dürkheims Konzeption der Gesellschaft aber ist von dem hier vorausgesetzten Format, und daher birgt sie auch hinreichend Kraft in sich, ein ganzes soziologisches System aus sich zu gebären.

Wie kann man nun dieses System einheitlich charakterisieren? Eine ganze Anzahl von . . . ismen bieten sich an und sind in der Literatur zur Kennzeichnung des Dürkheimschen Systems auch verwandt worden. Die einen reden von Soziologismus, Positivismus, Materialismus, die anderen von Idealismus oder gar Spiritualismus. Keine dieser Bezeichnungen ist im Falle Dürkheim ganz richtig, keine aber auch ganz falsch. Was Dürkheim jedoch am meisten kennzeichnet, das ist seine Anbetung der Gesellschaft, die Hingabe an die Idee, daß der Gesellschaft eine schöpferische Kraft innewohne. Alle Denkformen und alle Werte begreift er als aus dem sozialen Kontakte entstanden. Aber er will nicht nur einen Hymnus auf diese schöpferische Gesellschaft formen, sondern sie auch einer rationalen Analyse unterwerfen. Damit ist das Wort gefallen, das wir brauchen. Es ist der Rationalismus, der seine Gesellschaftslehre charakterisiert. Das ist auch die Charakterisierung, die er sich selbst geben möchte[3]); denn er weiß sich der rationalgeistigen Tradition seines Landes verbunden. Er fühlt sich durchaus als fran-

[3]) Vgl. Dürkheim, a.a.O. (Règles) S. VII und VIII.

zösischer Denker, und seine starke Neigung zur antithetischen Begriffsbildung, die von Descartes bis Bergson einen wesentlichen Zug französischer Geistesart bildet, beweist, daß er sich in diesem Gefühl nicht täuschte. Im Hinblick auf seinen Rationalismus hat man ihn daher auch gern mit Max Weber verglichen.

Wir wollen Dürkheims Gesellschaftslehre aber nicht nur unter so allgemeinen philosophischen, sondern auch unter speziellen soziologischen Gesichtspunkten charakterisieren. Seine Soziologie ist, um einige besonders geläufige Gegensatzpaare zu verwenden, nicht individualistisch sondern ganzheitlich. Soziologie ist ihm nicht Spezial- sondern Universalwissenschaft, er treibt nicht formale sondern materiale, nicht geschichtsfreie sondern historisch orientierte (wenn auch nicht rein historische) Soziologie. Er vereint in seinem Werke die Gesellschafts- und Kulturlehre und, leider, auch naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Soziologie.

Aus dieser letzten Feststellung ergibt sich, daß Dürkheim nicht eine einfache, sondern, wie die Ausführungen wohl hinreichend gezeigt haben, eine ziemlich komplexe Konzeption der Gesellschaft hat. Die entsprechende Ankündigung der Einleitung hat sich also bestätigt. Er hat zugleich einen sozialpsychologischen (Kollektivbewußtsein!), einen noologischen (objektiver Geist!), einen kulturphilosophischen (Gesellschaft als geistiger Lebensraum!), einen ökonomischen (Gesellschaft als Arbeits- und Berufswelt!) und einen naturwissenschaftlichen Aspekt (feste Gesetze im Gesellschaftsprozeß!) von der Gesellschaft.

All das sind aber nicht konstruierte sondern sinnlich empfundene Bilder der menschlichen Gesellschaft; denn Dürkheim ist dieser gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht nur, wie jeder Mensch, existenziell, sondern auch erlebnismäßig eng verbunden. Und wenn er seine Lehre selbst als Rationalismus bezeichnet wissen will, so täuschte er sich ein wenig über sich selbst; denn er übersah seine gefühlsmäßige Beziehung zu der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Vielleicht wollte er sich selbst diesen Anteil des Gefühls nicht recht eingestehen, weil er exakter Wissenschaftler zu sein wünschte. Wir aber haben uns im Vorhergehenden überzeugt, daß außer dem rationalen ein starkes emotionales

Element seine Soziologie beherrscht. Das bewirkt, daß er bei aller Strenge der wissenschaftlichen Forschung doch auch etwas von dem wunderbaren Zauber des sozialen Geschehens in das Begriffsnetz der Soziologie mit eingefangen hat, wenn er auch dabei ein sehr wesentliches Element übersah, nämlich die Spannungskräfte des sozialen Gefüges, den vom politischen Willen getragenen sozialen Kampf.

Aber die im einzelnen geübte Kritik vermag nicht die überzeugende Kraft zu zerstören, die seiner Konzeption der gesellschaftlichen Wirklichkeit innewohnt. Er umfaßt sie mit dem schauenden Auge des Dichters, er analysiert sie mit dem begriffeschleifenden Verstande des Wissenschaftlers, und er lebt in ihr mit dem klopfenden Herzen des verantwortungsbewußten Politikers. Er war zugleich Gelehrter und Apostel. Er studierte die soziale Wirklichkeit und predigte zugleich das Evangelium der Gesellschaft[1]). Er entthronte die Götter, begründete den Kult der Gesellschaft und war sein erster Hoher Priester. Er war nicht bloß der Statistiker, sondern auch der Sänger der Gesellschaft. Seine Soziologie wurde daher nicht bloß kühle Wissenschaft, sondern auch das Hohelied der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

[1]) Vgl. die persönlichen Erinnerungen von Bouglé in „Europe" 1930.

LITERATURVERZEICHNIS.

A. Schriften von Dürkheim.

1. De la division du Travail social. 5. édit. 1926.
2. Les règles de la Méthode sociologique. 8. édit. 1927.
3. Le suicide. 1897.
4. La Sociologie. (Revue Bleue 1900).
5. Sociologie et sciences sociales. (Revue philosophique 1903).
6. Diskussionsbeiträge in: Bulletin de la société française de philosophie. 1907/09.
7. Sociologie religieuse et théorie de la connaissance. Revue de Métaphys. et de Morale. 1909.
8. Sociologie et sciences sociales. (De la Méthode dans les sciences 1909/10).
9. Les formes élémentaires de la vie religieuse. 1912.
10. Le problème religieux et la dualité de la nature humaine. (Bulletin de la société franç. de philos. 1913.)
11. La Sociologie. (La science française. 1915.)
12. L'Année sociologique. 12 Bde.

Nach dem Tode Dürkheims erschienen:

13. Introduction à la morale. (Rev. philos. 1920.)
14. Leçon sur la Famille. Ebenda.
15. Éducation et sociologie. 1923.
16. Sociologie et philosophie. 1924.
17. L'Éducation morale. 1925.
18. Le socialisme. 1928.

B. Allgemeine Literatur.

Benrubi, I.: Philosophische Strömungen in Frankreich. 1928.

Bouglé, C.: Die philosophischen Tendenzen der Soziologie É. Dürkheims. (Jb. für Soziologie. 1. Bd. 1925.)

— Essais sur le régime des castes. 2. édit. 1927. Vorrede von Dürkheim.

— et Raffault: Éléments de Sociologie. 1926.

Bouglé, C.: Science, morale et éducation. 1925.

Carli, F.: Die Kollektivvorstellungen. (Jb. f. Soziologie. 2. Bd. 1926.)

Davy, G.: É. Dürkheim. Paris o. J.
— É. Dürkheim. (Rev. de Métaphys. et de Morale. 1919/20.)
— Sociologues d'hier et d'aujourd'hui. 1931.
Duprat, G.: Aug. Comte und É. Dürkheim. (Gründer der Soziologie. 1932.)
Essertier, D.: La sociologie. 1930.
L'oeuvre sociologique d'Émile Dürkheim. („Europe" 1930.)
Fauconnet et Mauss: „Sociologie" (La Grande Encyclopédie. 30. Bd.)
Freyer, Hans: Theorie des objektiven Geistes. 2. Aufl., 1918.)
— Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. 1930.
Halbwachs, M.: La doctrine d'Émile Dürkheim. (Rev. philos. 1918.)
Lacombe, R.: La méthode sociologique de Dürkheim. 1926.
Mannheim, K.: Ideologie und Utopie. 1930.
Marica, G.: É. Dürkheim, Soziologie und Soziologismus. 1932.
Mauss, M.: L'Année sociologique. N.S. 1923/24.
Parodi, D.: La philosophie contemporaine en France. 1925.
Pécaut, F.: Aug. Comte et Dürkheim. (Rev. de Métaphys. et de Morale. 1921.)
Scheler, M.: Die Wissensformen und die Gesellschaft. 1926.
Spann, Othmar: Gesellschaftslehre. 2. Aufl. 1928.
— Kategorienlehre. 1923.
— Schöpfungsgang des Geistes. 1928.
Tönnies, F.: Gemeinschaft und Gesellschaft. 7. Aufl. 1926.
Vierkandt, A.: Gesellschaftslehre. 2. Aufl. 1928.
— Die Stetigkeit im Kulturwandel. 1908.
— Handwörterbuch der Soziologie. 1931.
Wiese, L. v.: Allgemeine Soziologie. 2 Bde. 1924/28.
Ziegler, H. H.: Ideologienlehre. (Archiv f. Soz. Wiss. und Soz. Pol. 1927.)

Lebenslauf

Ich wurde am 15. August 1905 in Langenbielau in Schlesien geboren, besuchte nacheinander Volksschule, Präparandie und Lehrerseminar und legte 1925 die erste Lehrerprüfung ab. Herbst 1925 begann ich das Studium der Mathematik und Naturwissenschaften. Herbst 1927 erwarb ich die Reife für die Oberrealschule und später für das Realgymnasium. Nach fünf Semestern wechselte ich die Studienfächer und widmete mich von nun ab vor allem dem Studium der Soziologie, Philosophie, Geschichte und Nationalökonomie. Ich habe an den Universitäten Breslau, Leipzig, Wien und Berlin studiert, und zwar vornehmlich bei folgenden Professoren: K. Bühler, H. Driesch, v. Dürckheim, H. Freyer, F. Hartung, G. Ipsen, Wo. Köhler, F. Krueger, Th. Litt, W. Nernst, C. Schmitt, W. Sombart, O. Spann, E. Spranger, A. Vierkandt. Allen diesen Herren, und einigen ganz besonders, bin ich zu großem Dank verpflichtet. An dieser Stelle möchte ich auch in Dankbarkeit der Studienstiftung des Deutschen Volkes gedenken, die mir die Durchführung des Studiums ermöglichte.